AH 632B 6

HARVARD DEPOSITORY
SPECIAL COLLECTION
CIRCULATION RESTRICTED

Digitized by Google

17.47 Fichte

Digitized by Google

Riedner . III.

Digitized by Google

Digitized by Google

Gemeinfaßliche Darstellung

des

Fichteschen Systems

und der

daraus hervorgehenden Religionstheorie.

Von

J. B. Schad,

Doktor der Philosophie in Jena, ehemals Benediktiner und Professor der Philosophie in Bamberg.

Dritter Band.

Erfurt

in der Henningsschen Buchhandlung.

1802.

Digitized by Google

Digitized by Google

Absolute Harmonie
des
Fichteschen Systems
mit der Religion.

Dargestellt
von

J. B. Schad,
Doktor der Philosophie, und der mineralogischen Gesellschaft zu Jena Ehrenmitgliede, ehemals Benediktiner, und Professor der Philosophie zu Bant.

Erfurt
in der Henningsschen Buchhandlung
1802.

Preis 1 Rthlr. 18 gl.

Digitized by Google

Digitized by Google

Vorrede.

Da mein Verleger wünschte, daß ich den dritten Theil der Darstellung des Fichteschen Systemes so bearbeiten möchte, daß derselbe auch ohne die zwey ersten als ein vollständiges Ganzes gelesen werden könnte, so habe ich diesen Wunsch zu befriedigen gesucht. Dieser Umstand machte, daß ich manches, was ich schon in den zwey ersten Theilen sagte, hier wiederholte, doch so, daß es von ganz neuen Ansichten, und in ganz verschiedenen Verbindungen dargestellt wurde. Ich machte mir's zum Gesetz, hier den Geist des Fichteschen Systemes, und der daraus hervorgehenden Religionstheorie mit der mir möglichsten

Deutlichkeit, und Bestimmtheit darzustellen. In den zwey ersten Theilen der Darstellung ist noch manches nach dem Reflexionspunkte bestimmt. Es schien mir diese Herablassung zu der Ansicht des natürlichen, und logischen Verstandesgebrauches nothwendig zu seyn, um den Leser nach und nach zu der Ansicht, die der transscendentale Standpunkt gewährt, emporzuheben. Hier suchte ich die Bestimmungen dessen, was uns im Bewußtseyn gegeben ist, größtentheils nach der Ansicht des transscendentalen Standpunktes zu charakterisiren, um den Leser mit dem Wesen dessen, was an sich wahr ist, nicht bloß was in der Sphäre der Erscheinungswelt als Wahrheit gilt, vertraut zu machen. Von diesem Standpunkte aus ist vorzüglich das zu betrachten, und zu beurtheilen, was ich über die Realität der Idee der Gottheit, und das Wesen der Religion sage. Es wird gar nicht geläugnet, daß nach dem Standpunkte des natürlichen Verstandesgebrauches die Religion ganz anders bestimmt werde, und bestimmt werden müsse, als nach dem transscendentalen Standpunkte, der der reinen Vernunft eigen ist. Die Religion des gemeinen Menschenverstandes bleibt dabey ganz unangetastet. Aber

die

die gemeine Ansicht der Religion ist noch nicht Religionsphilosophie, so wie die gemeine Ansicht der Natur noch nicht Naturphilosophie ist. Die Gegenstände des gemeinen Wissens überhaupt bekommen nothwendig eine ganz andere Gestalt, sobald im eigentlichsten Sinne darüber philosophirt wird. Das gemeine Wissen stehet auf dem Reflexionspunkte, wo alles Reale als Objekt erscheint. Das Philosophiren gehet über den Reflexionspunkt hinaus, und bringt ein Wissen hervor, vor dem alle Objektivität verschwindet, und wodurch alles Reale als bloßes Handeln bestimmt wird. Das Ur-Reale ist ein schlechthin absolutes Handeln, das mit gar keinen Schranken im Kampfe liegt; es ist weder ein Selbstbestimmen, noch ein Bestimmtwerden. Denn das Bestimmen gehet immer auf Schranken. Wo folglich gar keine Schranken sind, da hat auch kein Bestimmen statt. Das schlechthin absolute Handeln, das mit einem Bestimmen gar nichts gemein hat, ist folglich durchaus undenkbar, und unbegreiflich. Soll es gedacht werden, so muß es allen Gesetzen des Denkens zuwider gedacht werden. Dieses Ur-Reale ist Gott. Das Handeln aber, das noch mit Schranken im Kampfe

liegt,

liegt, ist entweder Ich, oder Nicht-Ich, je nach dem es als bewußtseyendes, oder bewußtloses Handeln gesetzt wird. So bekommt das Reale, so bald es nach dem transscendentalen Standpunkte bestimmt wird, einen ganz andern Charakter, als den es auf dem Reflexionspunkte hat. Wer alle Objektivität, als solche, insofern dadurch der wahre Charakter des Realen an sich ausgedrückt werden soll, läugnet, der läugnet darum das Reale an sich noch nicht; sondern bestimmt es nur anders, als es der gemeine Menschensinn bestimmt.

Jena den 30. April
1801.

Der Verfasser.

I.

Einige Bemerkungen über die Philosophie Kants *).

§. 1.

Wohlthätige Veränderungen, die Kants Kritik auf dem Gebiete der Philosophie hervorgebracht hat.

Da es meine Absicht ist, in dieser Schrift den Geist der Fichteschen Philosophie so vollständig, und gemeinfaßlich, als es mir möglich ist, darzustellen: so darf

*) Ich war anfangs entschlossen, hier Kants System vollständig auseinander zu setzen. Aber ich merkte bald, daß ich dann zu wenig Raum für die Darstellung des Fichteschen Systemes, die den Hauptzweck dieser Schrift ausmacht, übrig behalten würde. Ich habe ohnehin schon mein Ur-

darf die Philosophie eines Mannes, der in Deutschland ein außerordentliches Aufsehen erregte, und alle philosophischen Lehrgebäude seiner Vorgänger seit der Zeit, als philosophirt wird, von Grund aus erschütterte, und niederriß; der beynahe alle Philosophen Deutschlandes auf seine Seite brachte, und durch seine Kritik die nächste Veranlassung zu dem ganz originellen, und durchaus (seinen Grundprincipien nach) neuen Systeme Fichtes gab — nicht mit Stillschweigen übergangen werden. Dieser Mann ist Kant. Er ist in der That der philosophische Luther unserer Zeit. So wie Luther einen höchst wohlthätigen Protestantismus in Absicht auf Kirche, und Religion einführte, so führte Kant einen ähnlichen ein auf dem Gebiete der Philosophie. Luther rüttelte die im Mutterschooße der allein seligmachenden Kirche schlummernden Theologen seiner Zeit so mächtig, daß endlich ein großer Theil derselben aus seinem Todesschlum-

Urtheil über Kants Kritik, weitläuftiger geäußert in meiner Abhandlung über die Frage: Ob Kants Kritik Metaphysik enthalte? die im Fichteschen Journale Jahrgang 1798 stehet; und dann in meiner Schrift: Geist der Philosophie unserer Zeit, Jena in der Krökerschen Buchhandlung 1800. Ich begnüge mich hier, nur einige Stellen jener Schriften einzurücken, und über die Kritik noch einige neue Betrachtungen beyzufügen. Ich werde in der Darstellung des Fichteschen Systemes verschiedene Behauptungen Kants genauer zu prüfen, und durch Gegensatz der Fichteschen Grundsätze zu beleuchten suchen.

schlummer erwachte, sich die Augen rieb, und dann mit Abscheu die Tyranninn der Menschheit in ihrer wahren Gestalt erblickte, die, eine zärtliche Mutter heuchelnd, die Menschen unter tausend Verheißungen einer zeitlichen, und ewigen Glückseligkeit, und mit betrügerischen Thränen begleiteten Drohungen ewiger Höllenqualen, bestimmt für diejenigen, die ihre liebevolle Einladung nicht annehmen würden, mit unwiderstehlicher Gewalt an sich zog, bloß in der Absicht, ihre Vernunft, Freyheit, und Gewissen in Fesseln zu schlagen, und sie dann entweder, wie zahmes Vieh, vor sich herzutreiben, oder in ihrem mit Blute getränkten Schooße einen ewigen Todesschlummer schlafen zu lassen. Eine ähnliche Lethargie hatte die Philosophen in dem Schooße der, wie man glaubte, allein wahren, und seligmachende Leibnitz-Wolfischen Philosophie ergriffen, und ließ ihnen nur das Vermögen zu träumen, keines weges aber selbstständig zu denken übrig. Kants mächtige Stimme erscholl auf dem Gebiete der Philosophie mit solchem Nachdruck, daß die meisten Philosophen dadurch aufgeschreckt, nun einzusehen anfiengen, oder vielmehr sich überreden ließen, daß ihr bisheriges Denken nur ein Träumen gewesen sey; ob sie gleich, weil sie sich durch eine neue Authorität gängeln, blenden, und einwiegen ließen, und daher zu keiner eigentlichen Ueberzeugung kommen konnten, oder den wahren Geist der Kritik nicht kennen lernten, den mehr aus einzelnen Winken, als der

Form des Systemes hervorleuchtet — in noch widersinnigere Träumereyen zurückfielen, als die waren, aus denen sie erwachet zu seyn wähnten. Luthers Verdienst bestand mehr im Niederreißen eines für die Menschheit höchst schädlichen Religionsgebäudes, als in der Errichtung eines neuen, der Vernunftwürde durchaus angemessenen Gebäudes. Eben so bey Kant. Dieser riß alle bisherigen Lehrgebäude der Philosophen durch die Kraft seines Geistes nieder; aber es mangelte ihm an Kraft, ein neues, geschlossenes, die Vernunft durchaus befriedigendes System zu errichten; er gab dazu nur Winke, die dem großen Heere seiner Nachbeter ganz unverständlich geblieben sind. Ja man kann sogar sagen, daß er sie selbst nicht recht verstand, weil sie ihm mehr durch ein lebhaftes Gefühl für das Wahre (durch einen regen Vernunftinstinkt), als durch deutliche Einsicht, zu welcher der wahre Philosoph jedes Gefühl, auch das absolute Gefühl der Freyheit, erheben muß, wenn er sich in keine Inkonsequenzen verwickeln, und wenn er Verstand und Herz in Harmonie bringen soll, entgangen waren. Aber es ist schon große Wohlthat für die Menschheit, wenn sie veranlaßt wird, den Irrthum einzusehen, ob sie gleich das an sich Wahre noch nicht bestimmt genug einsieht. Ist das Gebäude des Irrthumes, in dem man bisher wohnte, und sich sicher glaubte, niedergerissen, so muß man ein anderes errichten. Die Wahrheit ist dem Irrthume gerade entgegengesetzt. Es

ges

gehöret also bey der Errichtung eines neuen Gebäudes, das durchaus haltbar seyn soll, nur ein hoher Grad von Aufmerksamkeit dazu, um alle die Mängel zu vermeiden, die bey dem ersten Gebäude begangen wurden. Und in dieser Rücksicht war der philosophische Protestantismus, den Kant einführte, für die Menschheit eben so nützlich, als der religiöse Protestantismus, dessen Urheber Luther war. Der Protestantismus ist zwar nicht das Ziel selbst, aber er ist doch der Weg zum Ziele. Der Protestantismus überhaupt auf dem Gebiete des Uebersinnlichen entstehet mehr aus einem richtigen Gefühle für das Wahre an sich, als aus einer deutlichen, durchaus bestimmten Einsicht desselben. Geleitet durch den unsichtbaren Schutzgeist des Gefühles, nimmt er eben das, was er, bloß auf die Gesetze des Denkens reflektirend, und mit Consequenz aus den vorausgesetzten Principien fortschließend, selbst billigen muß, in Anspruch, und bezweifelt es. Soll die Einsicht der Wahrheit an sich möglich werden, so muß der Irrthum, der bisher für Wahrheit galt, erst bezweifelt werden. Aber der Zustand des Zweifels ist ein Schweben zwischen Entgegengesetzten, der der Vernunft höchst peinlich ist, und den sie nicht lange aushalten kann. Sie muß sich für Eines der Entgegengesetzten bestimmen. So wie ursprünglich der Zweifel mehr aus einem Gefühle, als aus bestimmten Einsichten hervorgehet; so wird auch das entscheidende Urtheil,

welches von den beyden Entgegengesetzten gelten soll, anfangs durch das Gefühl bestimmt. Nun wird man erst behauptend (dogmatisch). Aber man ist sich der Gründe seiner Behauptung selbst nicht deutlich bewußt, und kann sie folglich um so weniger einem andern nachweisen. Insofern das Gefühl ursprünglich, und durch keine Spekulation noch verfälschet ist, ist man für sich unmittelbar überzeugt, also nicht aus der Einsicht von Gründen, die als Prämissen der Behauptung aufgestellt werden könnten, daß man (wenigstens in der Hauptsache) recht habe. Aber in Rücksicht auf andere ist dieses bloß subjektive, auf ein bloßes, obgleich richtiges Gefühl gegründete, Behaupten kein Wissen, dessen Gründe gezeigt werden können, und müssen, wenn es ein Wissen seyn soll, sondern ein bloßes Protestiren gegen die Meynungen anderer ohne haltbaren Beweis. Aber bey diesem Protestiren darf es nicht bleiben; es muß, ursprünglich gestützt auf bloßes Gefühl, in ein deutliches, objektiv gültiges, und daher auch andern mittheilbares Wissen übergehen. Das wahre Protestiren muß darauf ausgehen, allem Protestiren ein Ende zu machen, und durch die vollkommenste Einsicht des Wesens der Vernunft an sich in Absicht auf die Grundprincipien, nach welchen das ganze, unermeßliche Gebiet der Erfahrung bestimmt werden muß, eine absolute Harmonie zu Stande zu bringen, wo alle fernere Protestation wegfällt. Der Protestantismus

muß

muß schlechthin aus dem Gebiete des Uebersinnlichen (der Vernunft, und Religion) verscheuchet, und auf das ihm einzig zukommende Gebiet der Erfahrungswelt für immer verbannt werden. Die transcendentalen Gesetze der Erfahrung müssen schlechthin gewiß seyn, und durch ein absolut geschlossenes System dargestellt werden können; obgleich bey der Deduktion der einzelnen, individuellen Erscheinungen aus denselben auf immer ein Zweifeln, und Protestiren statt haben wird, weil man mit der individuellen Erfahrung nie zu Ende kommen kann, und daher immer neue Erscheinungen entdeckt, deren unmittelbare Gründe erst aufgesucht, und dann auf die letzten Gründe der Erfahrung überhaupt, die über die Erfahrung hinüber liegen, zurückgeführt werden müssen. — Der religiöse Protestantismus ist noch nicht wahre Religion an sich, sondern nur der Weg dazu. Eben so ist auch der philosophische Protestantismus noch nicht die einzig wahre Philosophie; aber er führt dahin. Beyde Arten des Protestantismus sind also sehr nützlich, und absolut nothwendig, um endlich zum erwünschten Ziele zu kommen. Kant verdient also von der Menschheit denselben Dank, dessen sich Luther würdig gemacht hat. Kants Protestantismus führte wirklich sehr bald zum Ziele, indem er einen Denker der ersten Größe weckte, und ihm die Veranlassung gab, ein System zu erfinden, das, so bald es nur allgemein eingesehen werden wird, al-

lem

lem Protestiren auf dem Gebiete der Philosophie ein Ende machen muß; statt daß Luthers Protestantismus seit beynahe dreyhundert Jahren nicht nur nicht zum Ziele führte, sondern ein neues, weit inkonsequenteres Papstthum, als das alte war, auf protestantischem Grund und Boden veranlaßte.

§. 2.

Urtheile des philosophischen Publikums über die Kritik.

Die Urtheile über den Zweck, und Werth der Kritik der Vernunft waren selbst unter ihren Verehrern von ihrer Erscheinung an bis jetzt getheilt. Einige glaubten, daß dadurch das Ziel der philosophirenden Vernunft vollkommen erreicht sey; Andere aber, daß sie durch Hinwegräumung aller Hindernisse, und durch bedeutende Winke für den einzig möglichen Weg zur Wahrheit es erst möglich gemacht habe, dieses Ziel zu erreichen.

Die erste Parthey war die zahlreichste; es war eigentlich der philosophische Pöbel, der durch blindes Nachbeten dessen, was ein durch die Kraft des Selbstdenkens berühmt gewordener Mann bestimmt hat, sich alles Selbstdenkens überhoben glaubt, und die Schriften desselben zu symbolischen Büchern stempelt, von

deren Buchstaben man auch um kein Haar breit abweichen dürfe, wenn man nicht aus der allein wahren, und seligmachenden Kirche wolle ausgestoßen werden. So lange philosophirt wird, wurde noch kein solcher Unsinn ausgebrütet, als dieses Servum imitatorum pecus, durch eine Art von Wetteifer getrieben, zum Vorscheine brachte.

Die Kritik zeigte durch eine vollständige Zergliederung der theoretischen Vernunft, daß jede Metaphysik, auf diesem Wege zu Stande gebracht, von einem Widerspruch ausgehe, und bey einer consequenten Denkart auf nichts, als auf Widersprüche führen könne, aus welchen, wenn man keinen andern Weg einschlage, es schlechterdings unmöglich sey, sich wieder herauszuwickeln; daß folglich in jeder Behauptung, die eine solche Metaphysik aufstellen könne, Satz und Gegensatz mit gleich starken Gründen könne vertheidigt werden, so daß gar kein Mittel ausfindig zu machen sey, durch welches die entgegengesetzten Sätze könnten vereiniget werden.

Dies verstanden die philosophischen Päpstler zum Theil so, daß gar keine Metaphysik möglich sey, obgleich die Kritik bloß aller bisherigen Metaphysik den Stab brach, aber auf der andern Seite nichts nachdrücklicher vertheidigte, als die unbezweifelbare Gewißheit des menschlichen Wissens überhaupt. Sie

setz-

setzte also nothwendig voraus, daß der höchste, absolute Grund alles Wissens nur auf einem andern Wege müsse gesucht werden, als auf welchem man ihn bisher gesucht hat; und daß er so gewiß zu finden sey, als die Aufgabe dazu in der menschlichen Vernunft liege; so gewiß, als ein Bewußtseyn überhaupt da sey. Aber da die Kritik dieses nicht mit deutlichen, und bestimmten Worten sagte, so lag dieser Schluß, — der so natürlich aus dem Geiste der Kritik hervorgehet, daß man glauben sollte, es gehöre gar kein philosophischer Scharfsinn, sondern bloß der gemeinste Menschenverstand dazu, um ihn auch bey der flüchtigsten Durchlesung der Kritik machen zu müssen — so weit über den Horizont dieser, bisher beynahe allgemein bewunderten, philosophischen Kraftgenies hinaus, daß sie nicht einmal von weitem auch nur die Möglichkeit davon ahneten.

Durch die Menge ihrer ganz sinnlosen Schriften, womit sie seit der Erscheinung der Kritik Teutschland überschwemmten, und worinn durchgehends der Geist des rohesten Dogmatismus, verbunden mit dem erklärtesten Skepticismus wehet, haben sie ihre gänzliche Unfähigkeit zur Philosophie für alle künftigen Zeitalter selbst dokumentirt. Früh oder spät werden sie von dem hohen Grade der Bewunderung, Verehrung, Anbetung, die ihnen bisher zu Theil wurde, herabsinken, und ihre hochgepriesenen Namen werden

in

in die Klasse der Virorum obscurissimorum allgemein versetzt werden, die das Ende des achtzehenden Jahrhunderts mit noch nie erhörten Thorheiten, so lange philosophirt wird, brandmarkten. Denn so weit gieng der Unsinn der Philosophen noch nie, daß man glaubte, durch den Beweis, daß gar keine Metaphysik möglich sey, den man in der Kritik vollständig, und über allen Zweifel erhoben finden wollte, sey zugleich die Gewißheit des menschlichen Wissens auf eine unerschütterlich feste Art für die ganze Ewigkeit begründet. Bis auf die geräuschvolle Heldenepoche der Kantianer hat man allgemein geglaubt, daß mit der Möglichkeit der Metaphysik auch zugleich die Möglichkeit des menschlichen Wissens überhaupt absolut stehe oder falle. Und das mit Recht. Denn was läßt sich denn unter Metaphysik, wenn man auch nur den Namen davon verstehet, anders denken, als die Wissenschaft, worinn der letzte, absolute Grund alles Wissens bestimmt aufgestellt, und eben so vollständig, als systematisch entwickelt ist, so daß zur Möglichkeit des Wissens gar nichts mehr übrig bleibt; sondern daß das letzte Resultat wieder auf den ersten Grund zurück führt, und man daher einsieht, man könne nicht weiter gehen, ohne den Weg, den man schon einmal gemacht hat, aufs neue durchzuwandern?

Aber dies dachten sich die ganz neuen Metaphysiker nicht. Sie glaubten, das menschliche Wissen kön-

könne einzig durch eine Art von Metaphysik begründet werden, in welcher der Beweis vollständig geführt sey, daß alle Metaphysik unmöglich sey. Man sehe z. B. Herrn Professors Jacob zu Halle Metaphysik, die unter allen dieser Art die berühmteste ist, und die von den gutmüthigen Teutschen mit einer Art von Heißhunger verschlungen wurde, so daß in einem sehr kurzen Zeitraume mehrere neue Auflagen davon erschienen. Sie bestehet hauptsächlich in einer Kritik der Ontologie, und der rationalen Psychologie, Kosmologie, und Theologie. Und diese Kritik sucht zu beweisen, daß keiner dieser wesentlichen Theile der Metaphysik möglich sey. Dieses Resultat gehet nicht nur aus der von ihm vorausgesetzten Kritik des Erkenntnißvermögens, die hier nur als Einleitung zur Metaphysik zu betrachten ist, hervor, sondern Herr Jakob stellt es auch in jedem Theile seiner Metaphysik bestimmt auf.

§. 3.

Reinholds, und Fichtes Urtheil.

Unter den Verehrern der Kritik waren anfangs nur einige wenige Selbstdenker, die überzeugt, daß die Kritik nur durch bedeutende Winke den Weg zur

eigentlichen Metaphysik gebahnt habe, den Versuch wagten, den Anfangspunkt, und das Ziel dieses Weges genau zu bestimmen. Unter diese gehören vorzüglich Reinhold, und Fichte.

Reinhold merkte gleich anfangs, als er sich dem Studium der Kritik weihete, daß dieselbe, als bloße Kritik aller bisherigen Philosophie, die Absicht noch nicht haben konnte, ein festes, unerschütterliches Fundament des menschlichen Wissens bestimmt aufzustellen, und das ganze Gebäude desselben zu vollenden. Fest überzeugt, daß schlechterdings keine philosophische Gewißheit möglich sey ohne einen einzigen absoluten Grund alles Wissens, der bestimmt aufgestellt, und vollständig entwickelt seyn müßte, glaubte er diesen Grund in dem Faktum des Bewußtseyns gefunden zu haben, dessen vollständige, und systematische Analysis als die erste Grundlage der Metaphysik betrachtet werden könnte.

So kam seine Theorie des Vorstellungsvermögens zu Stande, die seinem philosophischen Geiste immer Ehre machen wird, wenn sie auch jetzt von ihm selbst als ein gänzlich mißlungener Versuch, dadurch ein festes Fundament des menschlichen Wissens aufzustellen, angesehen wird. Kein Philosoph war würdiger, auf eine so ehrenvolle Art zu irren, wie Reinhold, weil er gezeigt hat, daß er mit dem

aus-

ausgezeichnetesten philosophischen Scharfsinne zugleich die reinste Wahrheitsliebe verbinde. So groß auch der Beyfall war, mit welchem der große Haufe der Philosophen seine Theorie aufnahm, und sogar Kanten dabey vergaß, weil man beynahe allgemein glaubte, daß Reinhold die in der Kritik zerstreuten Materialien zur Philosophie, als Wissenschaft, nicht nur gesammelt, sondern auch durch die Unterlegung eines festen Fundamentes zu einem durchaus harmonischen Ganzen verbunden habe: so war er doch gleich nach der Erscheinung des Aenesidemus einer der ersten, der an der Einheit, und Festigkeit seines aufgeführten Gebäudes zweifelte, und bereit war, mit den in der Theorie aufgestellten Grundsätzen auch den ganzen Ruhm aufzugeben, den er sich dadurch erworben hatte. Dies geschah auch wirklich, als ein anderer, und weit größerer Selbstdenker, als Aenesidemus ist, auftrat, und gegen Reinholds Theorie nicht nur Zweifel erregte, und dieselbe dadurch wankend machte, sondern auch durch die wirkliche Aufstellung des einzig wahren und möglichen Vernunftsystemes Reinholds ganzes Gebäude, das kurz vorher durch seine scheinbare Festigkeit der Ewigkeit zu trotzen schien, und durch seine schöne Form jeden aufmerksamen Beobachter bezauberte, von Grund aus zerstörte. Reinhold war wegen dieses Vorfalles so wenig unzufrieden, daß er vielmehr selbst das neue Gebäude, das auf den Trümmern des seinigen aufgeführt war,

als einer der ersten bezog *), und dem kraftvollen Denker, durch dessen allgewaltigen Stoß sein eignes schönes Haus fiel, für diesen höchst wichtigen Dienst der Wahrheit dankvoll den Bruderkuß gab.

Nach Reinholds Theorie ist das Ich, so weit dessen Natur entdeckbar ist, ein bloßes Vorstellungsvermögen. Dieses ist der letzte Punkt, auf den die philosophirende Vernunft kommen kann. Ueber diesen Punkt hinaus ist für den menschlichen Geist nichts, als Täuschung, und Irrthum. Dieser Punkt ist für uns der einzige letzte Grund aller Realität. So erklärte sich Reinhold den Geist der Kritik. So sollte der Skepticismus für immer zu Boden geschlagen werden können.

Aber der Skeptiker kann mit Recht die Frage aufwerfen: Wie ist das Vorstellungsvermögen möglich? Ein bloßes Vermögen wirkt nicht an und für sich selbst; es muß erst noch ein Grund hinzugedacht werden, wenn es in Thätigkeit versetzt werden soll. Wo liegt nun dieser Grund? Im Ich, oder außer dem Ich, oder in beyden zugleich? Daß in dem Bewußtseyn

*) Man sagt, er sey seit kurzem wieder aus diesem Hause gezogen, und giebt als Grund an, daß er in demselben nie recht einheimisch habe werden können.

seyn ein Objektives, das sich als von dem Subjekt verschieden ankündigt, vorkommt, das hat noch kein Skeptiker geläugnet. Aber ob der Vorstellung des Objektiven wirklich etwas außer dem Vorstellenden entspreche, und ob nicht vielmehr das auf diese Art gegebene Reale ein bloßes Produkt des Subjektes ohne weitere Bedingung außer demselben sey, darüber hat der Skeptiker auf dem Standpunkte des als bloßes Faktum bestimmten Bewußtseyns mit Recht Zweifel erhoben, und behauptet, daß auf diese Art dieselben nie gelöset werden könnten. Es muß erst die Frage über den absoluten Grund des Bewußtseyns auf das bestimmteste beantwortet werden, ehe man über die Realität der Gegenstände, die unsern Vorstellungen außer uns entsprechen sollen, apodiktische Gewißheit erhalten kann. Kann diese Frage nicht beantwortet werden, so bleibt für uns nichts gewiß, als die Existenz, und Beschaffenheit unserer Vorstellungen, keinesweges aber der Gegenstände, auf die sich jene zu beziehen scheinen. Nur die ideale, keinesweges aber die reale Erfahrung ist erweislich. Und so läßt die Theorie nach ihrer Erklärung der Kritik die philosophirende Vernunft in Absicht auf die Realität der unsern Vorstellungen entsprechenden Gegenstände, um deren Begründung es der letzteren einzig zu thun ist (denn an der Existenz der bloßen Vorstellungen hat noch kein vernünftiger Mensch gezweifelt), in derselben Ungewißheit, in welcher sie zuvor schwebte. Aber

die

die Theorie hat doch das Verdienst, daß sie auf die absoluten Endpunkte der theoretischen Vernunft, die einander schlechthin entgegengesetzt sind, kam, und dieselben bestimmt aufstellte. Wenn man von allen möglichen individuellen Bestimmungen des Vorstellungsvermögens, und den bestimmten Objekten außer uns abstrahirt, so bleibt zuletzt ein absolutes Subjekt, und ein absolutes Objekt (Ich, und Nicht-Ich) übrig, welche beyde einander absolut entgegengesetzt sind, und auf keine Art durch die theoretische Vernunft vereinigt werden können. Will man auch durch einen absoluten Machtspruch der Vernunft das Eine von diesen Absoluten aufheben, so verwickelt man sich in neue Widersprüche. Nach der Ansicht der theoretischen Vernunft ist aber, was als real gesetzt werden soll, bestimmt, und bestimmend, und von einer andern Seite angesehen, bestimmend, und bestimmt zugleich. Was bestimmt ist, kann nur durch ein anderes bestimmt seyn. Was aber durch ein anderes bestimmt ist, dem kann der Charakter des Absoluten schlechthin nicht zukommen.

Durch die Theorie wurde es also erst recht sichtbar, daß in der theoretischen Vernunft durchaus kein Heil zu finden sey. Nun durfte man durch die Aufstellung der Frage: Wie ist das Vorstellungsvermögen möglich, nur einen einzigen Schritt weiter thun, als Reinhold, und sich von der Thatsache des Bewußtseyns zur Erkenntniß der

reinen Thathandlung, wodurch jene Thatsache erst möglich wird, erheben, so war man auf dem noch nie mit bestimmter Einsicht betretenen Lande der absoluten Wahrheit, von welchem aus man das ungeheuere Lügenland der bloß theoretischen Vernunft ohne allen möglichen Trug ganz bis an seine äußersten Gränzen übersehen, und durch eine scharfe Gränzlinie von dem ersten auf das bestimmteste abschneiden konnte.

Diesen äußerst wichtigen, für alle künftigen Zeitalter nie mehr zu verkennenden Schritt that Fichte. Er war der erste, der jene, das ganze Wesen der Philosophie erschöpfende, Frage nicht nur bestimmt aufstellte, sondern auch auf eine für die philosophirende Vernunft so befriedigende Art beantwortete, daß denjenigen, die in seine Gedanken eingehen können, und wollen, in Absicht auf die Realität der auf unsere Vorstellungen sich beziehenden Gegenstände, und die einzig mögliche Beschaffenheit derselben gar kein Zweifel mehr übrig bleiben kann. Nach Fichte ist das Ur-Reale freylich kein Ding an sich (kein absolutes Seyn); aber es ist doch so gewiß als das Bewußtseyn selbst. Ja es nicht bloß überhaupt gewiß, sondern es läßt sich eine durchaus bestimmte Einsicht davon erlangen, so daß kein dunkler Punkt mehr übrig bleibt. Dieses ist aber nicht durch die theoretische, sondern die rein praktische Vernunft möglich, die sich selbst zur rein theoretischen macht, und sich selbst abspiegelt,

wie sie an sich ist. Nach diesem Gesichtspunkte sind die Dinge sammt der ganzen Natur bloße Erscheinungen, und zwar solche, die durch die vollkommenste Einsicht des Absoluten auf das genaueste bestimmt werden können. Diese Erscheinungen, als solche, haben bloß in ihrer Sphäre, in der Erscheinungswelt Realität. Wird irgend eines ihrer nothwendigen, und wesentlichen Prädikate auf die übersinnliche Welt übertragen (z. B. das Prädikat der Substanzialität), so ist keine Erscheinung da, sondern bloßer Schein, Täuschung und Irrthum. — Diese Ansicht ist der einzig mögliche Weg zur Wahrheit. Diesen hat Fichte geöffnet. Durch ihn, und nur durch ihn allein ist das seit Jahrtausenden geführte Tagebuch der Zweifel der philosophirenden Vernunft für die ganze Ewigkeit geschlossen. Diese Behauptung scheint zwar anmaßend zu seyn, aber sie ist es nur für die, welchen die Wissenschaftslehre noch ein verschlossenes Buch ist.

Fichte erklärte immer Kants Kritik auf die ehrenvolleste Art, als die wichtigste Schrift, die seit der Zeit, als philosophirt wird, erschienen sey, worin nicht nur alle Wege des Irrthums genau bezeichnet, sondern auch treffende, und für den Selbstdenker unverkennbare Winke zum einzig wahren Wege gegeben seyen, ob schon dieser letztere nicht nach seinem ersten absoluten Anfangspunkte, von dem man ausge-

hen müsse, charakterisirt sey. Er befürchtete, Kants großes, und bisher unerreichtes Verdienst zu schmälern, wenn er auf ein anderes Verdienst Anspruch machte, als auf das, Kants Winke benutzt, und das, worauf derselbe bloß gedeutet hätte, systematisch durchgeführt zu haben. Seine Wissenschaftslehre sollte, nach seiner oft wiederholten Versicherung, nichts anders seyn, als ein systematisch dargestellter Kantianismus.

Aber Fichte fand bey dieser Versicherung allgemeinen Widerspruch. Man wollte in der Kritik ganz andere Grundsätze und Resultate gefunden haben, als die sind, welche die Wissenschaftslehre aufstellt. Selbst Reinhold glaubte, daß die letztere der Kritik ganz entgegengesetzt wäre. „Die neueste „Philosophie, sagt er *), die auf nichts, als auf reines Wissen ausgehet, muß Kanten, und seine „ganze Schule, weit mehr, als die noch übrigen Gegner derselben, wider sich haben. Denn die letzteren „glauben nur, die ersteren aber wissen, daß „Fichte und seine Mitarbeiter etwas Unmögliches „wirklich machen wollen."

Aber ungeachtet des allgemeinen Widerspruches, den Fichte bey der Behauptung, daß sein System kein

*) Ueber die Paradoxien der neuesten Philosophie.

kein anderes sey, als das Kantische, wenn man dieses nach dem Geiste, und nicht nach dem Buchstaben erkläre, ging er doch nicht von dieser Behauptung ab, nicht aus der Absicht, sich durch eine große Autorität zu decken, sondern um gerecht zu seyn, wie er sich selbst in seinem Journale erklärt, d. i. um sich aus einer höchst achtungswerthen Bescheidenheit kein Verdienst anzumessen, das, wie er glaubte, Kanten ausschlüssig zukomme, das Verdienst nämlich, durch die Aufdeckung aller möglichen Verirrungen der philosophirenden Vernunft, und durch bedeutende, und für den Denker unverkennbare Winke, die auf den einzig möglichen Weg hinweisen, die wahre Philosophie herbey geführt zu haben. Gewiß ein hohes, bisher noch nicht erreichtes Verdienst! Fichte machte nur auf das untergeordnete Verdienst Anspruch, unter Anleitung Kants jenen Weg wirklich betreten, und auf demselben das Ziel der philosophirenden Vernunft erreicht zu haben. Und dieser Anspruch war gewiß der bescheidendste von der Welt. Denn wenn einmal durch einen großen Mann alle möglichen Irrwege bestimmt bezeichnet sind, so scheint der Weg zur Wahrheit gar nicht mehr zu verfehlen zu seyn, indem die Wahrheit dem Irrthume gerade entgegen gesetzt ist, und es nur Einen Weg zur Wahrheit giebt. Inventis facile est, addere.

§. 4.

Kants eigene Erklärung über seine Kritik.

Bey dieser für Kanten äußerst ehrenvollen Erklärung würde es für immer sein Bewenden gehabt haben, wenn nicht Kant selbst auf einmal mit einer Gegenerklärung aufgetreten wäre, die, wenn sie ernstlich gemeint ist, jene schlechterdings unmöglich macht. Dieses geschah erst vor kurzem, und gerade zu einem Zeitpunkte, wo man es am wenigsten vermuthet hätte, und auf eine Art, die weder dem Verstande, noch dem Herzen des Philosophen zu Königsberg Ehre macht.

In dieser Erklärung, welche Kant in dem Intelligenzblatt der allg. Jen. Lit. Zeit. Nro. 199. im Jahre 1799. bekannt machte, sagt er nun mit dürren Worten: „Ich erkläre hiemit, daß ich Fichte's „Wissenschaftslehre für ein gänzlich unhaltbares System halte. Denn eine Wissenschaftslehre ist „nichts mehr, oder weniger, als bloße Logik, welche „mit ihren Principien sich nicht bis zum Materialen „des Erkenntnisses versteigt, sondern vom Inhalte derselben, als reine Logik abstrahirt, aus welcher „ein reales Objekt heraus zu klauben vergebliche, und „daher auch nie versuchte Arbeit ist; sondern wo, „wenn es die Transcendental Philosophie gilt, allererst zur Metaphysik übergeschritten werden muß. Was

„aber

„aber Metaphysik nach Fichte's Principien betrifft,
„so bin ich so wenig gestimmt, an derselben Theil zu
„nehmen, daß ich in einem Antwortschreiben ihm,
„statt der fruchtlosen Spitzfindigkeiten (apices) seine
„gute Darstellungsgabe zu cultiviren rieth, wie sie sich
„in der Krit. d. r. V. mit Nutzen anwenden läßt,
„aber von ihm mit der Erklärung: er werde doch
„das Scholastische nicht aus den Augen
„setzen, höflich abgewiesen wurde. — Hierbey
„muß ich noch bemerken, daß die Anmaßung, mir die
„Absicht unterzuschieben, ich habe bloß eine Propä-
„devtik zur Transcendental-Philosophie, nicht das
„System selbst liefern wollen, mir unbegreiflich ist.
„Es hat mir eine solche Absicht nie in Gedanken kom-
„men können, da ich selbst das vollendete Ganze
„der reinen Philosophie in der Krit. d. r. V.
„für das beste Merkmal derselben gepriesen habe. —
„Da endlich (ein) Recensent (in der Erlangischen Lit.
„Zeit.) behauptet, daß die Kritik in Ansehung dessen,
„was sie von der Sinnlichkeit wörtlich lehrt, nicht
„buchstäblich zu nehmen sey, sondern ein jeder,
„der die Kritik verstehen will, sich allererst des gehöri-
„gen (Beckischen, oder Fichtischen) Stand-
„punktes bemächtigen muß, weil der Kantische
„Buchstabe eben so gut, wie der Aristotelische,
„den Geist tödte; so erkläre ich hiemit nochmals, daß
„die Kritik allerdings nach dem Buchstaben zu
„verstehen, und bloß aus dem Standpunkte

„des

„des gemeinen, nur zu solchen abstrakten „Untersuchungen hinlänglich cultivirten „Verstandes zu betrachten ist. — — Die „kritische Philosophie muß sich durch ihre unaufhalt„bare Tendenz zur Befriedigung der Vernunft in theo„retischer sowohl, als moralisch praktischer Absicht „überzeugt fühlen, daß ihr kein Wechsel der Meinun„gen, keine Nachbesserungen, oder ein anders „geformtes Lehrgebäude bevorstehe; sondern daß das „System der Kritik auf einer völlig gesicherten Grund„lage ruhend, auf immer befestigt, und auch für alle „künftige Zeitalter zu den höchsten Zwecken der Mensch„heit unentbehrlich sey.“

Diese Erklärung Kants läßt gar keinen Zweifel mehr übrig in Absicht auf seine Ueberzeugung, die er in Betreff seiner Kritik hegt. Sie ist nach ihm nicht bloß Metaphysik, sondern das vollendetste System der Metaphysik, das nicht einmal einiger Nachbesserungen fähig seyn soll. Ich habe mich über diese Erklärung Kants weitläuftiger erklärt in meiner Schrift: Geist der Philosophie unserer Zeit, und in meiner Abhandlung: ob Kants Kritik Metaphysik enthalte? Hier will ich nur noch Folgendes bemerken: Wenn es Kanten unbegreiflich ist, wie man seine Kritik nur für eine bloße Propädevtik zum eigentlichen Vernunftsystem, oder zur Transcendental-Philosophie, und nicht

für

für dieses System selbst halten könne, so muß es den nachdenkenden Lesern der Kritik noch unbegreiflicher seyn, wie Kanten diese Behauptung unbegreiflich seyn könne, da nicht nur der ganze Inhalt der Kritik offenbar zeigt, daß Kant bloß bey dem, was durch das Bewußtseyn gegeben ist, stehen bleibt, und mit keinem Fuße das transcendentale Gebiet betritt, wo der eigentliche Ursprung des Gegebenseyns liegt, und gezeigt wird, wie der menschliche Geist alles, was ihm auf dem Reflexionspunkte als gegeben erscheint, ursprünglich für sich selbst hervorbringe; sondern da auch Kant ausdrücklich an verschiedenen Stellen erklärt, daß seine Kritik weiter nichts sey, als eine Propädevtik zu einem künftigen Systeme der Metaphysik, oder Transcendental-Philosophie. Ich will nur einige Stellen aus der Kritik anführen. S. 869. unterscheidet er ausdrücklich die Kritik von der Metaphysik. „Die Philosophie der reinen Ver„nunft, sage er da, ist entweder Propädevtik „(Vorübung), welche das Vermögen Vernunft in „Ansehung aller reinen Erkenntniß a priori untersucht, „und heißt Critik, oder zweitens das System „der reinen Vernunft (Wissenschaft), die ganze (wahre „sowohl, als scheinbare) philosophische Erkenntniß „aus reiner Vernunft im systematischen Zusammenhange, und heißt Metaphysik.“ S. 874. rechnet er zum vollständigen System der Metaphysik folgende 4 Haupttheile: 1) Ontologie, 2) rationale Psychologie,

gie, 3) rationale Kosmologie, 4) rationale Theologie. Herr Professor Jakob zu Halle hat nun alle Materialien zu diesen Theilen, die in der Kritik zerstreut liegen, sehr fleißig gesammelt, und dadurch eine Metaphysik zu Stande gebracht, die in einer nach den Grundsätzen der Kritik durchgeführten Demonstration bestehet, daß es weder eine rationale Ontologie, noch eine dergleichen Psychologie, noch Kosmologie, noch Theologie gebe, das heißt, eine Metaphysik, die keine Metaphysik ist, und vielmehr die Unmöglichkeit jeder Metaphysik, als solcher, zeigt. S. XXXVI. in der Vorrede sagt Kant: „Die Kritik ist die nothwendige, vorläufige Veranstaltung zur Beförderung einer gründlichen Metaphysik, als Wissenschaft, die nothwendig dogmatisch, und nach der strengsten Foderung systematisch, mithin schulgerecht (nicht populär) ausgeführt werden muß. — In der Ausführung des Plans, den die Kritik vorschreibt, d. i. im künftigen System der Metaphysik, müssen wir der ehrwürdigen der strengen Methode des berühmten Wolf folgen.“ — S. 24. heißt es: „Aus diesem allen ergiebt sich nun die Idee einer besondern Wissenschaft, die Critik der reinen Vernunft heißen kann. Denn ist die Vernunft das Vermögen, welches die Principien der Erkenntniß a priori an die Hand giebt. Daher ist reine Vernunft diejenige, welche die Principien, etwas schlechthin a priori zu erkennen, enthält. Ein Organon der

„reinen

„reinen Vernunft würde ein Inbegriff derjenigen Prin„zipien seyn, nach denen alle reine Erkenntnisse a „priori können erworben, und wirklich zu Stande ge„bracht werden. Die ausführliche Anwen„dung eines solchen Organon würde ein System „der reinen Vernunft verschaffen. Da dieses aber „sehr viel verlangt ist, und es noch dahin steht, ob „auch hier überhaupt eine Erweiterung unserer Er„kenntniß, und in welchen Fällen sie möglich sey; so „können wir eine Wissenschaft der bloßen Beurthei„lung der reinen Vernunft, ihrer Quellen und Grän„zen, als die Propädevtik zum System der rei„nen Vernunft ansehen. Eine solche würde nicht „eine Doctrin, sondern nur Critik der reinen „Vernunft heißen müssen, und ihr Nutzen würde in „Ansehung der Speculation wirklich nur negativ seyn, „nicht zur Erweiterung, sondern nur zur Läuterung „unserer Vernunft dienen, und sie von Irrthümern „frey halten, welches schon sehr viel gewonnen ist. „Ich nenne alle Erkenntniß transcendental, die „sich nicht sowohl mit Gegenständen, sondern mit un„serer Erkenntnißart von Gegenständen, so fern dies „a priori möglich seyn soll, überhaupt beschäftiget. „Ein System solcher Begriffe würde Transcendental„Philosophie heißen. Diese ist aber wiederum für den „Anfang zu viel. Denn weil eine solche Wissenschaft „sowohl die analytische Erkenntniß, als die synthetis„sche a priori vollständig enthalten müßte, so ist sie,

„so

„so weit es unsere Absicht betrifft, von zu weitem Um„fange, indem wir die Analysis nur so weit treiben „dürfen, als sie unentbehrlich nothwendig ist, um die „Principien der Synthesis a priori, als warum es „uns nur zu thun ist, in ihrem ganzen Umfange ein„zusehen. Diese Untersuchung, die wir eigentlich nicht „Doctrin, sondern nur transscendentale Critik (der „künftigen Transscendentalphilosophie, „wenn in dieser ganzen Erklärung Kants ein Sinn „liegen soll) nennen können, weil sie nicht die Erwei„terung der Erkenntnisse selbst, sondern nur die Be„richtigung derselben zur Absicht hat, und den Pro„bierstein des Werths, oder Unwerths aller Erkennt„nisse a priori abgeben soll, ist das, womit wir uns „jetzt (in der Kritik) beschäftigen. Eine solche Critik „ist demnach eine Vorbereitung, wo möglich, zu „einem Organon, und wenn dieses nicht gelingen „sollte, wenigstens zu einem Canon derselben, nach „welchem allenfalls dereinst das vollständige „System der Philosophie der reinen Ver„nunft, es mag nun in Erweiterung, oder bloßer „Begränzung ihrer Erkenntniß bestehen, sowohl ana„lytisch, als synthetisch dargestellt werden könnte. — „Die Transscendental-Philosophie ist die Idee einer „Wissenschaft, wozu die Critik der reinen Vernunft „den ganzen Plan architectonisch, d. i. aus Principien „entwerfen soll, mit völliger Gewährleistung der Voll„ständigkeit und Sicherheit aller Stücke, die dieses Ge„

„bäude

„bäude ausmachen. Sie ist das System aller Princi„pien der reinen Vernunft. Daß diese Critik nicht „schon selbst Transscendental-Philosophie heißt, beru„het lediglich darauf, daß sie, um ein vollständig Sy„stem zu seyn, auch eine ausführliche Analysis der „ganzen menschlichen Erkenntniß a priori enthalten „müßte. — — Zur Kritik der reinen Vernunft ge„hört demnach alles, was die Transscendental-Philo„sophie ausmacht, und sie ist die vollständige Idee der „Transscendental-Philosophie, aber diese Wis„senschaft noch nicht selbst, weil sie in der „Analysis nur so weit geht, als es zur vollständigen „Beurtheilung der synthetischen Erkenntniß a priori „erfoderlich ist."

Wenn nun Kant selbst zwischen der Kritik der Vernunft, und dem System der Vernunft einen wesentlichen Unterschied macht; wenn er seine Kritik selbst nur als Propädevtik zu dem letzteren, das erst noch zu erwarten sey, erklärt, so müßte, wenn doch Kant dieses System geliefert haben soll, außer der Kritik ein anderes Werk vorgezeigt werden können, worin er dieses System dargestellt hätte. Aber wo existirt denn dieses Werk? Warum hat er sich nicht darauf berufen? Soll aber die Kritik selbst dieses Werk seyn, das das vollendete System der Transscendental-Philosophie darstelle, und zwar in einer so hohen Vollkommenheit, daß ihm kein Wechsel der

Meynungen, kein anders geformtes Lehrgebäude, ja nicht einmal eine Nachbesserung bevorstehe; sondern das auf einer völlig gesicherten Grundlage ruhend, auf immer befestigt, und auch für alle künftige Zeitalter zu den höchsten Zwecken der Menschheit unentbehrlich sey: so muß Kant zur Zeit, als er seine Erklärung wider Fichten schrieb, alle die Stellen seiner Kritik, wo er dieselbe selbst als bloße Propädevtik zur eigentlichen Metaphysik erklärt, vergessen haben, welches bey seinem hohen Alter, und der bekannten Erschöpfung seiner Geisteskräfte auch leicht möglich ist. Oder hat er das vollendete Vernunftsystem in verschiedenen Schriften ausgeführt? Welches sind denn diese Schriften, die ein Ganzes, das man Metaphysik nennen könnte, ausmachen? Nach seiner eignen Erklärung gehört zu einem vollständigen System der Vernunft, als eigentlicher Metaphysik nebst der Ontologie 1) rationale Psychologie, 2) rationale Kosmologie, und 3) rationale Theologie? Alle die Schriften nun, die auf diese wesentlichen Theile der Metaphysik die nächste Beziehung haben, enthalten bloße Bruchstücke zu denselben, die noch dazu sehr unvollkommen sind, indem sie immer auf höhere Principien hinweisen, die aber nicht aufgestellt werden. Kant bleibt in allen diesen Schriften auf halbem Wege stehen, hält sich bloß an das Gegebene, an das Produkt, und dringt nirgends in das absolut

solut Produktive ein. Z. B. in der Grundlegung der Metaphysik der Sitten greift er die Idee der Freyheit als etwas Gegebenes aus dem Bewußtseyn heraus, eben so wie das Sollen, und behauptet bloß, daß jene als etwas Reales vorausgesetzt werden müsse, weil sonst kein Sollen möglich wäre. Er begründet also die eine Thatsache auf die andere. Aber die Idee der Freyheit, als etwas in dem Bewußtseyn Gegebenes, als eine bloße Thatsache muß schlechthin genetisch deducirt werden, aus einem absoluten Princip, das, als solches, nicht gegeben seyn kann. Nur unter dieser Bedingung kann über die Idee der Freyheit philosophirt, oder eine Metaphysik der Sitten zu Stande gebracht werden. Kant fühlte diese Nothwendigkeit selbst. „Ich erfordere, „sagt er daselbst in der Vorrede, zur Critik einer reinen praktischen Vernunft, daß, wenn sie vollendet „seyn soll, ihre Einheit mit der speculativen in einem „gemeinschaftlichen Princip müsse dargestellt „werden können; weil es doch am Ende nur eine „und dieselbe Vernunft seyn kann, die bloß „in der Anwendung unterschieden seyn muß. „Zu einer solchen Vollständigkeit konnte ich es aber „hier noch nicht bringen.“ Aber auch in keiner andern Schrift hat es Kant zu dieser Vollständigkeit gebracht. Der Punkt, worin die theoretische und praktische Vernunft absolut zusammenfließet, und die Vernunft darstellt als absolute Einheit, die nur in der

Er-

Erscheinung (auf dem Reflexionspunkte) in eine Zweyheit (in ein theoretisches und praktisches Vermögen, oder in ein Subjektives, das Vorstellen, und in ein Objektives, das Wollen) zerfällt — dieser Punkt, den Kant immer nur voraussetzt, aber nie bestimmt aufstellt, und daraus die Grundthatsachen des Bewußtseyns herleitet, ist gerade das erste Princip der Transscendental-Philosophie. So lange dieser Punkt nicht gefunden ist, tappt man auf dem Gebiete der Philosophie nur im Finstern herum, und es ist an das Gelingen eines durchaus haltbaren Vernunftsystems gar nicht zu denken. Nur aus der durchaus bestimmten Erkenntniß dieses Punktes läßt sich auf eine vollkommen befriedigende Art zeigen, wie wir zu den nothwendigen Ideen der Freyheit, eines Weltganzen, und der Gottheit, wie auch zu den ihnen untergeordneten Ideen, und allen möglichen Begriffen kommen. So lange man die Vernunft nur als bloße Erscheinung (wie sie auf dem Reflexionspunkte gegeben ist) kennet, läßt sich gar keine Realität, weder in der sinnlichen, noch übersinnlichen Welt, mit Zuverlässigkeit bestimmen. Bey jeder möglichen Bestimmung, die man in theoretischer und praktischer Rücksicht wagen mag, muß man immer in Besorgniß stehen, daß man die Sache doch vielleicht nicht recht bestimmt habe, und daß, wenn man die Vernunft als absolute Einheit, oder wie sie an sich ist, erkennen könnte, es wohl möglich sey, daß man alles ganz anders

ders würde bestimmen müssen, als man es wirklich nach der Ansicht der bloß erscheinenden Vernunft bestimmt hat. Diese unvermeidliche Besorgniß führet nothwendig einen allgemeinen, und in Punkten, wo es die wichtigsten Angelegenheiten der Menschheit betrifft, höchst trostlosen Skepticismus herbey, den doch Kant über den Haufen werfen wollte. Und das ist auch wirklich das Ende vom Liede. Die Kantianer, die vor kurzem noch ein wildes Triumphgeschrey über die absolute Niederlage des Skepticismus anstimmten, sind nun selbst größtentheils erklärte Skeptiker. Wenigstens kann man ihnen nachweisen, daß ihr ganzes Räsonniren weiter nichts ist, als Skepticismus. „Das wissen wir nicht," ist immer der letzte Bescheid, den sie ihren Gegnern geben, wenn es auf die Hauptpunkte des Wissens kommt.

Eben so bleibt Kant in seiner Naturmetaphysik bey dem bloßen Produkte, in so fern es durch Raumerfüllung gegeben ist, stehen, und erhebt sich nie zu dem absolut Produktiven, wovon die höhere Dynamik ausgehen muß, um zu erklären, wie denn die Raumerfüllung ursprünglich entstehe, oder die Materie selbst absolut zu construiren. Die Erklärung der Materie, die nur von der Thatsache der Raumerfüllung ausgehet, und nur auf das variable Verhältniß der verschiedenen Dichtigkeitsgrade siehet, mag wohl hinreichend seyn für die Mechanik, aber angewandt auf die Naturphilosophie, ist sie für diese ein wahres Bley, wie sich Schelling sehr charakteristisch ausdrückt. In der Naturphilosophie ist nicht von der schon gegebenen

Raumerfüllung, nach welcher sich eine Materie von der andern nur durch die verschiedenen Grade der Dichtigkeit unterscheidet, sondern von der ursprünglichen Bildung der Materie, von den Bedingungen, unter welchen eine bestimmte Raumerfüllung möglich ist, oder von dem Produciren und Erfüllen des Raumes, als Akte, nicht als Thatsache, die Rede. Kant kennt nur zwey Kräfte in Absicht auf die Materie, nämlich die Anziehungskraft, und die Repulsivkraft. Die Schwerkraft ist ihm mit der Anziehungskraft identisch. Diese zwey Kräfte halten sich nun nothwendig das Gleichgewicht, und so kann nichts aus ihnen entstehen. Denn zwey Kräfte, die einander das Gleichgewicht halten, heben sich wechselseitig auf, in so fern keine zu einem Produkte kommen kann. Sie müssen durch eine dritte Kraft aus dem Gleichgewichte gerissen werden, wenn aus ihnen ein gemeinschaftliches Produkt entstehen soll. Welches ist nun diese dritte Kraft, aus der in Verbindung mit den zwey übrigen die Entstehung der Materie (der bestimmten Raumerfüllung) begreiflich wird? Und welches ist das absolut Eine, das sich selbst in eine Triplicität theilt? Ueber diese Fragen findet man nirgends bey Kant Aufschluß. Endlich in den Schriften, wo man eine Religionsphilosophie erwarten sollte, wird die Idee der Gottheit immer nur als gegeben vorausgesetzt, und diesem Gegebenseyn gemäß die Realität derselben bloß postulirt, ohne daß durch eine genetische Deduktion dieser Idee aus einem absoluten Princip die Rechtmäßigkeit und Nothwendigkeit dieses Postulats gezeigt wird, und woraus hervorgehet, daß wir dieses Postulat nur darum machen, weil wir die

eine

Idee der Gottheit gar nicht haben könnten, wenn sie nicht an sich absolute Realität wäre, die sich in der Erscheinung (in dem reflektirten Bewußtseyn) nur als Idee darstellt. Ein bloßes Postulat zu Gunsten irgend einer Idee, die begründet werden soll, kann ihr in Ewigkeit keine Realität verschaffen, wenn nicht zugleich gezeigt wird, daß die Idee gar nicht in uns vorkommen könnte, wenn sie nicht an sich real wäre. Es muß in Absicht auf die Gottheit gezeigt werden, daß das Bewußtseyn überhaupt nicht möglich sey; daß kein Vernunftwesen sagen könne: Ich bin, oder dieses Objekt ist, wenn die Idee der Gottheit nicht Realität hat.

Kant setzt absolute Einheit der Vernunft voraus, aber er läßt es unbestimmt, was denn der Charakter dieser absoluten Einheit sey. Aber das ist zur philosophischen Einsicht keinesweges hinreichend. Auch der gemeinste Menschensinn setzt dieselbe voraus, sonst würde er nicht alle Bestimmungen des Bewußtseyns auf das Eine, unzertheilbare Ich beziehen, und sagen können: Ich empfinde, ich schaue an, ich reflektire, ich denke, ich will. Es würde gar kein Bewußtseyn möglich seyn. Denn dieses entstehet nur dadurch, daß das Ich vor aller Reflexion, durch bloßen Vernunftinstinkt sich als absolute Einheit setzt, und dann die Bestimmungen des in der Erscheinung unendlich zerstreueten Ich, das sich in jedem Momente gleichsam als ein anderes, neues, und sich selbst entgegengesetztes Ich darstellt, auf sich selbst, als das absolut Eine und unwandelbare Ich beziehet. In der Erscheinung ist das Ich ein unendlich Mannigfaltiges;

denn es ist in jedem Momente anders bestimmt. Würde nicht bewußtlos ein absolutes, schlechthin unwandelbares Ich, das seinem wahren Charakter nach nie erscheint, gesetzt und gefodert, als etwas, das schlechthin seyn soll, so würde das Ich nie mit sich selbst einheimisch werden; das Ich in den Momenten B. C. D. u. s. w. würde sich nie mit dem Ich im Momente A vergleichen, und sagen können: Ich war so bestimmt, und nun bin ich das. Kant spricht immer von der Einheit des Bewußtseyns, und von der Nothwendigkeit, daß alles, was gedacht werden soll, in die Einheit des Bewußtseyns aufgenommen werden müsse. Dieses beten ihm seine blinden Verehrer auch unaufhörlich nach. Aber man schlage alle Schriften seiner geistlosen Anhänger nach, und sehe zu, ob man auch nur den geringsten Aufschluß über diese vorausgesetzte Einheit des Bewußtseyns erhalte. Wie ist diese Einheit möglich? Nur unter der Bedingung, daß die theoretische und praktische Vernunft ursprünglich nur Eine sey, die sich bloß in der Erscheinung in ein Subjektives und Objektives (Vorstellen und Wollen) trennt, folglich nur der durch die Erscheinung bestimmten Ansicht nach, keinesweges aber an sich verschieden ist. Bis auf diesen Punkt gehet Kant, aber keinen Schritt weiter. Und bis auf diesen Punkt gehet auch der gemeinste Menschensinn, der nothwendig die in der Erscheinung als ein Mannigfaltiges sich darstellende Vernunft, an sich als absolut Eine setzen muß, um die verschiedenen, ins Unendliche sich vervielfältigenden Bestimmungen des Bewußtseyns auf sich selbst, als identisches Subjekt, beziehen, und sagen zu können: Ich empfinde dieses, jenes, ich denke dieses, jenes u. s. w.

aus-

Also in dem bloßen Fodern, oder Setzen der absoluten Einheit der ursprünglichen Vernunft bestehet das Wesen der Philosophie noch nicht, wenn jene Einheit ganz unbestimmt gelassen wird. Jeder Mensch, jedes Vernunftwesen setzet, durch bloßen Vernunftinstinkt getrieben, jene Idee voraus, und handelt darnach. Bestünde daher in dieser Voraussetzung das Wesen der Philosophie, so müßte jeder Mensch Philosoph seyn. Kant unterscheidet sich von jedem Nichtphilosophen nur dadurch, daß er auf diese im Bewußtseyn gegebene Idee der absoluten Einheit der Vernunft besonders reflektirt, und sie als gegeben, obgleich in ihrer ganzen Unbestimmtheit, zum klaren Bewußtseyn erhebt, statt daß der gemeine Mensch nicht darauf reflektirt. Der gemeine Mann hat immer bloß die Objekte im Auge, ohne auf die denselben entsprechenden Begriffe zu reflektiren. Wer die Gewandheit hat, von den Objekten, die zuerst im Bewußtseyn vorkommen, zu abstrahiren, und auf die ihnen entsprechenden Begriffe zu reflektiren, der verräth freylich eine höhere Geistescultur, als der, dessen Geistesblick bloß durch das Objektive fixirt ist. Aber er ist darum noch nicht Philosoph. Der Philosoph reflektirt nicht bloß auf die im Bewußtseyn gegebenen Begriffe, und Ideen, sondern er sucht die Urquelle auf, aus der sie sämmtlich fließen, und deducirt sie. Dieses ist aber nur möglich unter der Bedingung, daß er sich zu einer durchaus bestimmten Einsicht der Urquelle erhebt, und sich nicht bloß befriediget mit der Foderung, daß alle Begriffe, und Ideen aus einer gemeinschaftlichen Urquelle entspringen müssen, ohne sich um die Bestimmtheit derselben zu bekümmern. Ein durch-

aus unbestimmtes Princip hilft in der Philosophie zu nichts; es läßt sich nichts Bestimmtes daraus deduciren. Die Philosophie ist ihrem Wesen nach nichts anders, als ein Deduciren des Gegebenen aus einem absoluten, zur bestimmtesten Erkenntniß erhobenen, Princip. Durch die durchgängige Bestimmtheit des Princips wird erst die Deduction bestimmt, und zwar mit absoluter Nothwendigkeit bestimmt, so daß man von jedem Objekte (Gegebenseyn) mit untrüglicher Gewißheit sagen kann, es sey das, oder jenes, und könne schlechthin nichts anderes seyn, so gewiß das Princip, aus dem es deducirt wird, diesen absolut bestimmten Charakter, und keinen andern hat.

Wenn nun die Einheit des Bewußtseyns nur unter der Bedingung möglich ist, daß die, als Zweyheit erscheinende Vernunft, als theoretisches, und praktisches Vermögen, ursprünglich nur Eine sey, so ist diese an sich Eine Vernunft der absolute Punkt, an dem alles, was immer im Bewußtseyn vorkommen kann, hängt, und dadurch seine Bestimmtheit, und Haltbarkeit erhält. Die Hauptaufgabe der Philosophie bestehet also darinn, zu bestimmen, was denn die Eine Vernunft, die unbestimmt vorausgesetzt, und gefodert wird, an und für sich sey; worinn ihr wesentlicher, absoluter Charakter bestehe. Diese Bestimmung muß so vollkommen, und erschöpfend seyn, daß in Absicht auf das absolute Wesen der Vernunft gar kein dunkler Punkt mehr übrig bleibe. Kein Gegenstand der Erfahrung ist, als solcher, durchaus bestimmbar. Denn jeder solcher Gegenstand ist als etwas

was der Vernunft Zufälliges zu betrachten, das in der Zukunft unendliche Modifikationen annimmt, die die Vernunft, eben weil sie ihr zufällig sind, nicht durchaus, oder nach allen möglichen Bestimmungen anticipiren kann. So weit das Zufällige gegeben ist, kann es aus dem absoluten Princip, wenn dieses durchaus bestimmt ist, erklärt werden; aber dann verliert es den Charakter des Zufälligen, und nimmt den des Nothwendigen an. Man sagt alsdenn, daß die Erscheinung (das Zufällige) nicht anders ausfallen konnte, als sie wirklich ausgefallen ist, weil etwas anderes, als nächster Grund, und zuletzt etwas, als absoluter Grund, bestimmt gesetzt wird, woraus die gegebene Erscheinung unmittelbar, und mittelbar ihre Bestimmung erhielt. Aber das Invidduelle in der Zukunft ist durchaus zufällig, insofern es von bloßer Empfindung, die noch nicht gegeben ist, sondern erst gegeben werden soll, abhängt, und noch kein bestimmter Grund da ist, aus dem die individuelle Empfindung der Zukunft anticipirt werden kann. Das Wesentliche der Erfahrung, oder das, ohne welches gar keine Erfahrung möglich ist, kann zwar durch die Vernunft anticipirt werden, weil dieses die Vernunft aus ihrem Wesen selbst producirt; aber nicht das Zufällige der Erfahrung, weil dieses nicht im Wesen der Vernunft liegt. So liegt es im Wesen der Vernunft, einen Raum zu produciren, wenn sie sich zum Selbstbewußtseyn erheben soll. Demnach kann ich mit eben der Untrüglichkeit, als ich mir meiner selbst bewußt bin, zum voraus für die ganze Ewigkeit wissen, daß ich als beschränktes Wesen immer in einem bestimmten Raum überhaupt seyn werde; aber ich kann

nicht wissen, welches die individuelle Bestimmtheit desselben seyn werde.

Aber mit der Vernunft verhält sichs ganz anders, als mit den Erfahrungsgegenständen. Sie kann ihr Wesen unmittelbar anschauen. Und da es an sich nicht, wie das der Erfahrungsgegenstände, in einer unendlichen, nie ganz zu übersehenden Mannigfaltigkeit, sondern in absoluter Einheit bestehet, so kann ihr bey der intellektuellen Anschauung ihrer selst nicht der geringste Punct ihres Wesens verborgen bleiben, weil sie selbst ihrem ganzen Wesen nach nur ein absolut einfacher, sich selbst anschauender Punkt, ist. Dieser Punkt ist nicht etwas todtes (ein bloßes Seyn, oder eine Substanz, die erst in Thätigkeit gesetzt werden muß) sondern er ist an sich nichts, als ein Handeln, das nur von sich selbst abhängt, und daher schlechthin einfach ist; nur in der Selbstanschauung zerfällt es in eine Zweyheit, in ein Subjektives, und Objektives, (in ein Vorstellen, und Wollen). Die theoretische, und praktische Vernunft ist bloß eine Erscheinung des ursprünglich absolut Einen Handels, das sich selbst bestimmt, und daher weder eine Substanz, noch eine Ursache, als Grund seiner selbst, insofern es absolut ist, voraussetzt. Ist die Vernunft an sich ein bloßes absolutes Handeln, das als solches gar nichts voraussetzt, so ist sie zwar insoferne schlechthin unbestimmt, und unbestimmbar, als kein höherer Anknüpfungspunkt vorausgesetzt werden kann: aber sie ist insofern durchaus bestimmt, als alles das, was als kein solches absolutes Handeln gesetzt wird, den Charakter der Vernunft durchaus nicht

ha-

haben kann. Was immer von einem andern abhängt, ist insofern das absolute Gegentheil der Vernunft.

So wissen wir denn, was die absolut Eine Vernunft, die Kant nur voraussetzt, aber nie ihrem wesentlichen Charakter nach bestimmt, an sich ist. So wird die todte, bloß gegebene, als Produkt vorliegende, Idee der absoluten Einheit der Vernunft, worauf sich alle Einheit des Bewußtseyns gründet, den Fesseln des Todes entrissen, und nicht nur ins Leben versetzt, sondern auch als die Urquelle alles Lebens in Rücksicht auf alles das, was Gegenstand des Bewußtseyns werden kann, bestimmt aufgestellt. Ohne diese lebendige, und durchaus bestimmte Einsicht der Einen Vernunft an sich ist an kein Vernunftsystem zu denken. Da sich nun Kant zu dieser Einsicht nicht nur keinesweges erhoben, sondern auch durch die Behauptung, daß wir nur Erscheinungen, keinesweges aber das Wahre an sich erkennen können, sogar die Möglichkeit jener Einsicht geläugnet hat, so kann seine Behauptung, daß er das vollendete, der Ewigkeit trotzende, und nicht einmal einer Nachbesserung fähige Vernunftsystem aufgestellt habe, nur aus der Unwissenheit des wesentlichen Charakters, das ein absolutes System haben muß, entsprungen seyn. Durch seine Erklärung gegen Fichte hat er sich selbst in die Klasse der Nichtphilosophen herabgesetzt, und gezeigt, daß er noch nicht wisse, was zum Wesen der Philosophie gehört. Wozu sollte auch wohl eine Philosophie frommen, die eine wächserne Nase hat, welche jede Sekte drehen, und formen kann, wie es ihr beliebt? Es ist doch unläugbar, daß alles, was außer der Ver-

nunft gesetzt werden mag, durch die Vernunft bestimmt werden müsse. Sie ist das einzig mögliche Organon zur Bestimmung aller Realität. Soll sie nun der Maaßstab alles außer ihr Bestimmbaren seyn, so muß sie selbst zum voraus durchgängig bestimmt seyn. Ein Maaßstab, von dem ich gar nichts weiß, dessen Charakter, als Maaßstabes, ich nicht durchaus kenne, ist mir schlechterdings unbrauchbar zur Bestimmung anderer Gegenstände, die durch denselben gemessen werden sollen. Ist die Vernunft an sich durchaus unbestimmbar, so hat alles Philosophiren, so wie alles zuverlässige, und sichere Wissen ein Ende. Die Behauptungen des Idealisten, Materialisten, und Skeptikers sind alle gleich wahr, so widersprechend sie auch an sich sind. Jeder bestimmt die Vernunft anders; und so folgt aus der willkürlichen Bestimmung sein ganzes System mit absoluter Nothwendigkeit. Eigentlich hat dann bloß die skeptische Parthey recht, die eben so, wie Kant, von der absoluten Grundbehauptung ausgehet, daß die Vernunft an sich nicht bestimmt werden könne. Dann haben wir aber in Ansehung keines einzigen Gegenstandes ein festes Wissen; sondern wir können immer nur sagen: es scheint, daß sich die Sache so verhalte. Wenn der Materialist behauptet, daß die Vernunft an sich bloße Materie, und das Resultat einer bestimmten Organisation sey; und wenn der Idealist das absolute Gegentheil, ohne ein Mittelglied, als Vereinigungspunkt in Absicht auf das Ich anzunehmen, davon behauptet, so können, nach der Voraussetzung des Skeptikers, zwar beyde Recht haben; es kann seyn, daß die Vernunft an sich ein bloßes Naturprodukt, oder ein Resultat der

Or-

Organisation sey; es kann aber auch das Gegentheil statt haben. Der Materialist, und Idealist versehen es nur darinn, daß sie beyde etwas behauptend setzen, das sie nur problematisch, als seyn könnend, setzen sollten. Das ist auch das Endresultat der ganzen Kritik, wenn man von ihrer Grundbehauptung aus, daß man die Vernunft an sich nicht erkennen, und bestimmen könne, consequent schließt. Das bloße Behaupten, daß der Skeptiker unrecht habe, hilft nichts, wenn die Behauptung durch das Grundprincip, von dem auch der Skeptiker ausgehet, offenbar umgestoßen wird.

§. 5.

Hauptfehler der Kritik.

Der Hauptfehler der Kantischen Kritik bestehet darinn, daß, wenn sie, wie Kant in seiner Erklärung wider Fichte selbst fodert, nach dem Buchstaben, und nach dem Standpunkte des natürlichen, zu abstrakten Untersuchungen nur hinreichend cultivirten Verstandesgebrauches erklärt werden soll, sie bloß auf dem Reflexionspunkte stehen bleibt. Nach dieser Ansicht ist es nun durchaus unmöglich, ein eigentliches Vernunftsystem, oder das, was den Namen einer wahren Transcendentalphilosophie verdient, zu Stande zu bringen. Der Philosoph soll uns nicht bloß erzählen, was nach dem Reflexionspunkte im Bewußtseyn vorkommt, sondern er soll es erklären, und deduciren; er soll zeigen, wie der Reflexionspunkt selbst

mit

mit allen auf demselben vorkommenden Objekten, und Bestimmungen möglich sey; wie es der menschliche Geist ursprünglich mache, um sich zu den Vorstellungen, die auf dem Reflexionspunkte, als gegeben vorkommen, und zu dem Reflexionspunkte selbst zu erheben. Auf dem Reflexionspunkte herrschet nichts, als Empirismus, der nichts weniger, als Philosophie, sondern bloß das Materiale ist, das die Philosophie bearbeiten, und aus Principien, die über alle Empirie hinüber liegen, deduciren soll. Nicht der ist Philosoph, der Thatsachen aus Thatsachen erklärt, sondern der zeigt, wie überhaupt eine Thatsache möglich ist. Auch nicht der ist Philosoph, der Thatsachen, so wie sie gegeben sind, bloß analysirt, und die Merkmale, die als nothwendig, und allgemein erscheinen, von denen absondert, die sich mit dem Charakter der Zufälligkeit darstellen. Durch die bloße Analysis kann nichts in irgend einen Gegenstand des Denkens gebracht werden, was nicht schon in ihm, sofern er gegeben ist, liegt. Wir wollen hier nur problematisch setzen (was wir in der Folge apodiktisch, und bis zur Evidenz bewiesen werden), daß das Reale an sich, oder das, was den Erscheinungen zum Grunde liegt, auf dem Reflexionspunkte nach einem seinem ursprünglichen Wesen ganz entgegengesetzten Charakter erscheine, und erscheinen müsse, so ist klar, daß durch keine noch so erschöpfende Analysis der gegebenen Erscheinungen der wahre Charakter des an sich Wahren gefunden werden könne. Denn die Analysis entwikkelt nur, was in der Erscheinung, als solcher, liegt; aber sie kann nichts derselben Fremdes in sie hineinbringen. Also wird auch in den absolut letzten Endpunk-

punkten der Erscheinungswelt, auf die man durch die Analysis kommen kann, dieselbe täuschende, und verkehrte Ansicht liegen, die in der gegebenen Synthesis vorkommt; ja sie wird dann nur mit desto grellerem Lichte in die Augen springen. Diese Voraussetzung macht Kant selbst. Seine Kritik setzt den Denker bey den letzten Punkten, die einer Analyse fähig sind, nieder, wo nichts als Widersprüche, nach der Ansicht des Reflexionspunktes, herrschen, so daß Satz und Gegensatz mit gleich starken Gründen behauptet werden kann. Diese Widersprüche gehen aus den ursprünglichen Denkgesetzen (Kategorien) hervor, nach welchen alles, was Gegenstand des Denkens seyn soll, als bestimmt, und bestimmend, oder umgekehrt, als bestimmend, und bestimmt zugleich gedacht werden muß, wodurch das Wesen des Absoluten, das die Vernunft voraussetzen muß, nothwendig aufgehoben wird. Das absolut Letzte nämlich, worauf die Analysis kommen kann, ist die Idee des Absoluten, insofern sie gegeben ist. Was ist nun der Inhalt dieser Idee? wie soll sie gedacht werden? Auf dem Reflexionspunkte, auf dem die Handlung des Denkens als die absolute, und ursprüngliche Handlung des menschlichen Geistes erscheinet, kann diese Idee nicht anders gedacht werden, als nach den Gesetzen des Denkens. Nach den Gesetzen des Denkens aber ist jeder denkbare Gegenstand bestimmt, und bestimmend zugleich, welches in Absicht auf das Absolute ein offenbarer Widerspruch ist. Denn ist das Absolute bestimmt durch ein Höheres, so ist es nicht absolut. Aber nach den Gesetzen des Denkens muß alles, was bestimmt ist, durch ein Höheres bestimmt seyn.

Die

Die Grundkategorie, von der alle übrigen entspringen, oder vielmehr nur verschiedene Ansichten sind, ist die der Relation. Nach dieser aber muß alles, was gedacht werden soll, theils als Substanz, theils als Ursache betrachtet werden. Die wesentliche Form des Bewußtseyns bestehet überhaupt darinn, daß es in ein Subjektives, und Objektives, oder in ein Vorstellendes, und Vorgestelltes zerfällt. Dieses Gesetz, ein Inneres, und Aeußeres zu setzen, trägt auch das Ich nothwendig aus sich selbst heraus, und trägt es in alle möglichen Gegenstände des Denkens hinein. Das Innere, und Aeußere in Absicht auf dieselben ist das Gesetz der Causalität und Substanzialität. Was als Ursache von einer Erscheinung gedacht wird, ist das Innere derselben, das Bestimmende, Subjektive; und was als Substanz, oder Objekt gedacht wird, ist das Aeußere. Das Innere ist das Wirken, Bestimmen selbst; das Aeußere das Bewirkte, das Produkt, das, als solches, nicht wirkt, sondern bloß ist, und besteht. Aber selbst das eigentliche Innere, das Wirken, zerfällt wieder in ein Subjektives, und Objektives. Es kann kein Wirken gedacht werden ohne Seyn, und kein Seyn ohne ein Wirken. Das Seyn scheint von dem Wirken verschieden zu seyn. Aber es ist es nicht an sich; Wirken, und Seyn sind nur zwey verschiedene Ansichten des schlechthin Identischen. Das Absolute muß durchaus einfach, und mit sich selbst identisch seyn. Und dennoch muß es, sobald es gedacht wird, in eine Duplicität zerfallen. Es wird nothwendig gedacht, subjektiv, als ein absolutes Wirken, und objektiv als absolutes Seyn. Subjektiv erscheint es, als der lebendige Akt selbst, ob-

jek-

jektiv als der ruhende Grund dieses Aktes, als Substanz. Aber ist darum das Absolute an sich ein Mannigfaltiges, das sich selbst entgegengesetzt ist? Keinesweges. Sowohl die Mannigfaltigkeit, als die Entgegengesetztheit ist ein bloßes Resultat der Gesetze des Denkens, nach welchen nichts gedacht werden kann ohne subjektive und objektive Ansicht. Beydes ist also nur eine Erscheinung, keinesweges aber etwas an sich.

So zerfällt auch wieder die objektive Ansicht des Absoluten, so wie eines jeden beschränkten Gegenstandes, in eine neue Duplicität. Es kann nämlich keine Substanz gedacht werden ohne Accidenzen, und umgekehrt; so wie keine Ursache ohne ein Bewirktes, und kein Bewirktes ohne eine Ursache vorgestellt werden kann. Der menschliche Geist verfährt immer anknüpfend. Auch wo ihm die Erfahrung keinen höheren Anknüpfungspunkt an die Hand giebt, da postulirt er selbst einen, um nur das Vorhandene, es sey nun ein Wirken, oder ein Seyn (Bestehen) denken zu können. Nach dieser nothwendigen Handlungsweise verwandelt er das Wirken, das er wahrnimmt, in ein Bewirktes, indem er ein höheres Wirken setzt, das er nicht wahrnimmt, um das wahrgenommene Wirken sich zu erklären. Ein Wirken, das von einem höheren Wirken abhängen soll, ist selbst ein Bewirktes. Eben so verwandelt er das wahrgenommene Seyn, das Bestehen, die Substanz in ein Accidenz, indem er eine höhere Substanz, die er nicht wahrnimmt, setzt, als das Substrat, in welchem die wahrgenommene Substanz ihr Bestehen haben soll. So knüpft er das wahrgenommene Wirken, und Seyn immer an etwas Hö-

heres, das er bloß postulirt, und dann aufsucht, und nicht ruhet bis er es gefunden hat. Mit dem gefundenen höheren Anknüpfungspunkte verfährt er wieder auf dieselbe Art, und so ins Unendliche fort. Nirgends findet er auf dem Gebiete des Reflexionspunktes ein Etwas, wo er stehen bleiben könnte. Er eilet immer dem auf jenem Punkte Gegebenen zuvor, und schleppt, so zu sagen, die ganze Kette des Gegebenen nach sich. Der Ring aber, an welchem er die ganze Kette festhält, ist immer bloß etwas Idealles, das noch nicht wirklich ist, sondern erst wirklich werden soll. Beziehet nun der menschliche Geist das Wahrgenommene, es mag ein Wirken, oder Bestehen, Ursache, oder Substanz seyn, auf das Ideale, das bloß postulirt wird, als Bestimmungsgrund des Wahrgenommenen, so erscheint das Wahrgenommene bestimmt; es ist nach dem Gesetze der Causalität, und Substanzialität anzusehen theils als ein Bewirktes, theils als ein Accidenz, je nachdem das Höhere, wodurch es bestimmt werden soll, betrachtet wird entweder, als Ursache, oder als Substanz. Beziehet er aber das Wahrgenommene auf etwas Tieferes, das schon wahrgenommen, und folglich zur Realität erhoben ist, so erscheint es als bestimmend; und es ist nach denselben Gesetzen der Causalität, und der Substanzialität anzusehen theils als Ursache, theils als Substanz. Also derselbe Gegenstand des Denkens erscheint zugleich als bestimmt, und als bestimmend. Aber das Bestimmtseyn, und das Bestimmen ist sich nicht an sich entgegengesetzt; sondern beydes ist nur eine verschiedene Ansicht dessen, was an sich identisch ist, und nur im Akte des Denkens in ein Entgegen-

gengesetztes zerfällt. Auf dem Gebiete des Denkens ist nichts an sich; sondern alles ist nur so, wie es der menschliche Geist macht. Also giebt es hier nichts, das an sich bloß Substanz, oder bloß Accidenz, auch nichts, das an sich bloß Ursache, oder Produkt wäre. Sondern derselbe Gegenstand ist Substanz, oder Accidenz, Ursache, oder Bewirktes bloß darum, weil denselben der menschliche Geist zu dem Einen, oder zu dem andern macht. Dasselbe Ding ist Accidenz, wenn es auf etwas Höheres, und Substanz, wenn es auf etwas Tieferes bezogen wird. Eben so ist es Produkt, oder Ursache, so, wie es an etwas Höheres, oder Tieferes angeknüpft wird. Durch diese verschiedene Ansicht, und Beziehung fällt der Widerspruch weg. Es ist nämlich nicht in derselben Rücksicht bestimmt, und bestimmend zugleich. Alles Wahrgenommene, das bestimmt gedacht werden soll, muß an etwas Höheres, und Tieferes angeknüpft werden; und so wird es auch nothwendig ein Bestimmtes, und Bestimmendes zugleich. Wäre kein höheres, und tieferes Glied mehr denkbar, dann wäre es widersprechend, ein solches Etwas, das in kein Verhältniß mehr gesetzt werden könnte, als bestimmt, und bestimmend zugleich zu denken. Giebt es über den höchsten Gattungsbegriff nicht noch etwas Höheres, das, als solches kein Gattungsbegriff mehr seyn kann, sondern über alles, was Gattung heißen mag, unendlich erhaben ist (und das ist das eigentliche Uebersinnliche, Absolute, das sich in der Erscheinungswelt erst zur Gattung, die selbst Erscheinung ist, herabstimmt), so ist es widersprechend, einen solchen Gattungsbegriff als bestimmt zu denken. Denn ein Gattungsbegriff überhaupt kann nur durch eine hö-

here Gattung bestimmt seyn. Wird ein etwas, als absolut Letztes betrachtet, so kann es nicht als bestimmend gedacht werden; denn es ist nur bestimmend in Beziehung auf ein tiefer stehendes Glied, welches aber hier absolut geläugnet wird.

Also auf dem Gebiete des Sinnlichen, welches allein ein Gegenstand des Denkens seyn kann, weil hier ein ewiges Anknüpfen statt hat, ist der Widerspruch in Absicht auf die Gesetze des Denkens, nach welchen derselbe Gegenstand als bestimmt, und bestimmend, als Accidenz, und Substanz, Produkt, und Ursache, und endlich als Substanz, und Ursache, oder umgekehrt, als Ursache, und Substanz gedacht werden muß, bloß insoferne zu lösen, als das Ideale, das als höherer, oder auch tieferer Anknüpfungspunkt bloß gefodert wird, um das Wahrgenommene denken zu können, wirklich immer in ein Reales übergeht, oder durch eine künftige Erfahrung bestätigt wird. Das Denken ist nämlich ein immerwährendes Auf- und Niedersteigen. Bey dem Aufsteigen wird anfangs bloß idealiter etwas gesetzt, das der Grund des Wahrgenommenen seyn soll. Der menschliche Geist suchet alsdenn in der wirklichen Erfahrung diesen Idealgrund auf, und macht denselben, so bald er ihn gefunden hat, zum Realgrund. Es ist mir die Erscheinung C gegeben. Ich setze irgend ein X als Grund derselben. Ohne das ideale Setzen des X ist für mich gar keine Erscheinung da. Ich kenne zwar X noch nicht; aber setze doch nothwendig einen in der Zukunft zu bestimmenden Grund, so wie ich die Erscheinung C setze. Ich kann mich nicht beruhigen, bis ich den unbestimmten

Grund

Grund in einen bestimmten, oder den Idealgrund in einen Realgrund verwandelt sehe. Diese Verwandelung muß durch meine eigne Thätigkeit geschehen. Ich suche in der Erscheinungswelt eine höhere Erscheinung auf, um zu sehen, ob sich daraus C vollkommen erklären lasse. Ich finde die Erscheinung A, und entwickele sie; finde aber, daß daraus B, nicht aber C entstehe. In B ist zwar etwas dem C Gleiches, aber auch etwas demselben Ungleiches, und daher ist es nicht C. Ich entwickele nun B, und finde, daß daraus C entstehen müsse. Nun habe ich den Realgrund von C gefunden. Das unbekannte, und unbestimmte X, das ich anfangs als bloßen Idealgrund gesetzt habe, gehet nun in ein Bestimmtes über; und dieses ist B. B ist mir nun der bestimmte Realgrund von C; er ist nur dadurch bestimmt, daß ich einsehe, aus B habe nur C, und nichts anders entstehen können. Er ist aber in einer andern Rücksicht auch bestimmend, insofern nämlich C die einzig bestimmte Folge von ihm ist. Der Grund ist durch die Folge bestimmt, und insofern ist die Folge bestimmend, und die Folge ist durch den Grund bestimmt, und insofern ist der Grund bestimmend. Jedes Glied der Synthesis ist also bestimmend, und bestimmt zugleich, und umgekehrt. Bey den Aufsteigen hat also das Gesetz des Denkens statt, daß nichts, als das absolut Höchste betrachtet werden kann. Es wird immer ein höherer Anknüpfungspunkt anfangs bloß postulirt, und unbestimmt gesetzt; dann aber durch den unaufhaltbaren Forschungsgeist wirklich in der Erfahrung gefunden, und bestimmt gesetzt.

Bey dem Niedersteigen hat das Gesetz statt, daß nichts als das absolut Letzte betrachtet werden darf. Es wird hier anfangs bloß ein ideales Glied, das dem Wahrgenommenen untergeordnet seyn soll, unbestimmt gesetzt, und gefodert. Es hat hier dasselbe Verhältniß, wie bey dem Aufsteigen statt, nur in umgekehrter Ordnung. Es ist mir z. B. die Erscheinung C gegeben. Sie soll in niedersteigender Ordnung gedacht werden. Um sie auf diese Art denken zu können, wird absolut gesetzt, daß sie irgend eine Folge haben müsse, unbestimmt, welche. Der menschliche Geist kann aber auch hier den Zustand der Unbestimmtheit nicht vertragen. Er strebt daher, die Bestimmtheit der schlechthin gesetzten Folge zu erforschen. Er setzt daher idealiter irgend eine Bestimmtheit, und sieht zu, ob sie sich in der Erfahrung bestätigen werde. Er findet dann ein Mannigfaltiges von Erscheinungen, die auf die Erscheinung C folgen, z. B. die Erscheinungen D, E, F. Er untersuchet nun, welche von diesen Erscheinungen sich unmittelbar, und direkt aus C erklären lasse, so daß nur diese, und keine andere als aus C hervorgehend betrachtet werden könne. Er findet, daß dies die Erscheinung D sey. Nun ist D die bestimmte Folge von C. Die übrigen Erscheinungen, die noch auf C folgten, werden entweder betrachtet als C untergeordnet, wie D, nur nicht unmittelbar, wie die Erscheinung D, sondern mittelbar, so daß D aus C, E aus D, F aus E hervorgehet; oder sie werden angesehen, als coordinirt mit D, und zwar ebenfalls wieder entweder unmittelbar, oder mittelbar. In den beyden letzteren Fällen gehören sie nicht in die Ordnung, oder Klasse von D; sondern sie machen besondere Ordnungen aus.

Nach

Nach dem Gesetze also, das bey dem herabsteigenden Denken statt hat, wird jede Erscheinung betrachtet, nicht als absolut letztes Produkt, sondern als ein solches, das wieder in unendlich viele Produkte zerfallen soll, folglich als ein bloßes Scheinprodukt, bey dem die Produktionskraft noch nicht erschöpft, sondern in welchem vielmehr noch eine unendliche Produktionskraft liegt.

In der Erscheinungswelt sind also die Gesetze des Denkens, nach welchen jedes Denkbare bestimmt, und bestimmend zugleich seyn soll, nicht bloß anwendbar, sondern sie werden auch von Zeit zu Zeit wirklich realisirt, und durch die Erfahrung bestätiget, sofern von jeder Erscheinung wirklich immer eine bestimmte Ursache, und Folge gefunden werden kann. Die Vernunft fodert bey jeder Erscheinung, daß sie irgend eine bestimmte Ursache, und Folge haben müsse; und beydes, das bloß idealiter anfangs gesetzt wird, wird realiter bestätigt; das Ideale gehet in das Reale über. Aber es sollen nun nicht bloß einzelne Erscheinungen der Sinnenwelt, sondern es soll auch die ganze Sinnenwelt, als solche, gedacht werden. Soll dies geschehen, so muß die Sinnenwelt überhaupt an etwas Höheres angeknüpft werden. Dieses kann nicht wieder irgend eine Erscheinung, oder ein Inbegriff von Erscheinungen seyn. Der gesammten Sinnenwelt ist nur das Absolute entgegengesetzt. Also muß die Sinnenwelt überhaupt, wenn sie gedacht werden soll, an das Absolute geknüpft werden. Aber wenn das Absolute der Bestimmungsgrund der gesammten Sinnenwelt seyn soll, so muß es selbst bestimmt gedacht werden.

Denn aus einem absolut Unbestimmten läßt sich nichts Bestimmtes deduciren. Aber nach welchen Gesetzen soll es bestimmt werden? Nach den Gesetzen des Denkens? So wird offenbar der Charakter des Absoluten aufgehoben. Denn nach den Gesetzen des Denkens ist jeder Gegenstand, der bestimmt, oder gedacht werden soll, bestimmt, und bestimmend zugleich. Das Absolute hängt von keinem höheren Princip ab, es ist vielmehr das absolut erste Princip selbst. Also kann es nicht gedacht werden, als bestimmt. Es ist zugleich das absolut Letzte; also kann es nicht gedacht werden, als bestimmend. Folglich ist der Widerspruch unvermeidlich, wenn es nach den Gesetzen des Denkens gedacht werden soll. Wird das Absolute nach den Gesetzen des Denkens gedacht, so muß es gedacht werden, als bestimmt, und bestimmend zugleich, oder umgekehrt, ohne daß doch irgend ein Anknüpfungspunkt möglich ist. Und dann kann in Rücksicht auf folgende Fragen, die die Vernunft aufwerfen muß, Satz und Gegensatz mit gleichstarken Gründen behauptet werden. Nämlich wenn gefragt wird: Ist die Welt dem Raume und der Zeit nach endlich, oder unendlich? Bestehet das Reale zuletzt aus absoluter Einfachheit, oder aus einer Synthesis, die ins Unendliche fort zertheilbar ist, also auch ursprünglich aus Theilen bestehet, denen keine absolute Einfachheit zukommen kann? Ist der Grund der Erscheinungen bloße Freyheit, oder bloße Naturnothwendigkeit? Giebt es ein absolutnothwendiges Wesen, oder ist alles, was Realität hat, ein bloßes Zufälliges, und das Ganze eine unendliche Reihe von lauter zufälligen Substanzen? Wird das Absolute nach den Gesetzen des Denkens gedacht,

so

so ist Satz, und Gegensatz wahr, und kann mit gleich starken Gründen bewiesen werden, je nachdem reflektirt wird auf das Gesetz des nothwendigen Bestimmtseyns, oder des nothwendigen Selbstbestimmens. Insofern das Absolute nach der ersten Ansicht betrachtet wird, ist die Welt dem Raum und der Zeit nach beschränkt. Es giebt einen Raum, wo kein Raum, und eine Zeit, wo keine Zeit mehr ist. Wird es nach der zweyten Ansicht gedacht, so ist die Welt dem Raum und der Zeit nach unbeschränkt. Jeder Raum setzt einen andern, und jede Zeit eine andere voraus. Das Absolute ist selbst der unendliche Raum, und die unendliche Zeit (Spinoza's absolute Substanz, die sich im Raum, und Zeit, durch Ausdehnung und Gedanken ins Unendliche entwickelt). Nach der Kategorie der Realität giebt es keine absolut einfache Substanz, sondern nur eine unendliche Synthesis, wenn das Absolute als bestimmt gedacht wird. Jeder denkbare Theil des Urrealen ist wieder durch unendliche andere Theile bestimmt. Es hat eine unendliche Composition statt; und diese ist das Absolute selbst. Wird hingegen das Absolute als schlechthin bestimmend angesehen, so ist das Urreale eine absolut einfache Substanz, die sich bloß evolvirt, und die Zusammensetzung als Erscheinung hervorbringt. Das Absolute, ist hier nicht absolute Composition, sondern Involution, oder vielmehr eine schlechthin einfache Kraft, die ins Unendliche fort producirt, und sich auf diese Art evolvirt. Das Zusammengesetzte hat nur in der Erscheinungswelt (in den Produkten) statt. Nach der Kategorie der Relation giebt es weder absolute Substanz, noch absolute Ursache, wenn das Absolute von

der Seite des nothwendigen Bestimmtseyns betrachtet wird, folglich auch keine Freyheit; jedes Seyn ist ins Unendliche fort durch ein anderes Seyn bestimmt; und daher herrschet nur blinde Naturnothwendigkeit — Fatum. Aber nach dem Gesichtspunkte des absoluten Selbstbestimmens giebt es keine Naturnothwendigkeit, sondern alles ist an sich durch Freyheit bestimmt. Jede Substanz, und Ursache, die eine andere voraussetzt, ist ein Widerspruch, und bloße Täuschung, wenn beydes als etwas Reales angesehen werden soll. Endlich ist nach der Kategorie der Modalität das Reale an sich nichts als Zufälligkeit; es giebt also kein schlechthin nothwendiges Wesen. Dieser Satz gehet aus der Voraussetzung des ins Unendliche fortlaufenden Bestimmtseyns, das dem Realen an sich zukommen soll, hervor. Von der entgegengesetzten Seite des absoluten Selbstbestimmens giebt es durchaus in der ganzen Sphäre des realen Seyns keine Zufälligkeit; jedes Ding ist absolut nothwendig, und das Ganze als Eins betrachtet, ist selbst das absolut nothwendige Wesen, das die Vernunft fodert.

§. 6.

Letzter Grund aller Widersprüche auf dem Reflexionspunkte.

Der Hauptwiderspruch aber, aus dem alle übrigen fließen, concentrirt sich auf folgende Ansicht. Alles, was als real soll gedacht werden, muß nach den Gesetzen des Denkens theils (objektiv) als Substanz, theils

theils (subjektiv) als Ursache betrachtet werden. Als Substanz gedacht ist das Reale als etwas Ruhendes, Fixirtes, Beharrendes gesetzt. Das Reale ist ein unwandelbarer Punkt, in dem ein Mannigfaltiges von Eigenschaften concentrirt ist. Diese Eigenschaften sind die wesentlichen Formen des Realen. Aber diese wesentlichen Formen sind nur bestimmbar, insofern denselben andere nicht wesentliche, sondern bloß zufällige Formen, die aber doch mit den wesentlichen vereinigt sind, und von ihnen abhängen, entgegengesetzt werden. Denn nichts kann in das Bewußtseyn kommen ohne Gegensatz Die wesentlichen Formen machen das Innere (das Subjektive), die unwesentlichen das Aeußere (Objektive) der Substanz aus. Die letzteren heißen Accidenzen, und können, da sie dem Realen unwesentlich sind, immer wechseln, ohne daß das Wesen der Substanz aufgehoben wird. Die Substanz kann zwar nie ohne Accidenzen seyn, weil sie sonst nicht bestimmt werden könnte, und zu jeder möglichen Bestimmung ein Gegensatz nothwendig ist. Aber die Accidenzen brauchen nicht fixirt zu seyn, wie es die Substanz seyn muß; vielmehr bestehet ihr Wesen in der absoluten Wandelbarkeit. Es ist also nie bestimmt, daß gerade diese Accidenzen, und keine anderen, mit der Substanz in Verbindung stehen müssen.

Als Ursache gedacht ist das Reale in Thätigkeit gesetzt; es ist selbst nichts, als Thätigkeit. Die Thätigkeit muß bestimmt werden. Sie ist nur zu bestimmen durch Gegensatz. Das Gegentheil der Thätigkeit ist Ruhe. Diese äußert sich nur durch ein Produkt,

durch

durch welches die Thätigkeit sich erschöpft, und als Ursache verschwindet. Die Thätigkeit gehet zwar dann in das Produkt über, und wirket da weiter, aber außer dem Produkte ist sie verschwunden. Die Thätigkeit wird also aus dem Produkt erkannt. So wie das Produkt ist, war auch die Thätigkeit, aus welcher dasselbe unmittelbar entsprungen ist. Kein Produkt, keine Thätigkeit. Das Produkt, als solches, ist etwas Fixirtes, eine Substanz, insofern die Thätigkeit in demselben erloschen ist. Aber es muß auch wieder als das Gegentheil der Ruhe, des Fixirtseyns, betrachtet werden, insofern die Thätigkeit in dasselbe übergegangen ist, und darinn fortwirkt. In dieser Rücksicht ist es selbst wieder Ursache, oder Thätigkeit, die ebenfalls durch ein neues Produkt erkennbar ist. Es ist eine Pflanze der Erde entsprossen. Hier habe ich ein Produkt. Dieses kann ich nicht denken ohne eine Ursache überhaupt, und dann ohne eine bestimmte Ursache. Ich setze einen Saamen voraus, in den ich eine thätige Kraft hineinlege, und denselben dadurch belebe, oder das Todte durch Thätigkeit verdränge. Dieses Lebendige, Thätige ist mir die bestimmte Ursache des wahrgenommenen Produktes, der Pflanze. Aber dieser Saame ist nirgends mehr vorhanden, folglich auch die Thätigkeit, die ich in denselben hineindachte, und wodurch ich ihn zur Ursache erhob. Ich setze eine Ursache überhaupt, und dann eine bestimmte Ursache, woraus sich gerade dieses Produkt erklären lasse, voraus, ohne daß ich sie abgesondert von dem Produkt wahrnehmen könnte. Das Ursachliche, Thätige kann ich überhaupt außer mir nie wahrnehmen. Ich nehme immer nur ein Produkt wahr, das ich durch das Hineindenken

einer thätigen Kraft erst belebe, oder zur Ursache, zu einem Thätigen mache. Ich nehme also die Pflanze als bloßes Produkt wahr; das Thätige, woraus sie entsprungen ist, ist schon für mich in der Anschauung des Produktes verschwunden. Aber ich kann kein Produkt setzen, ohne eine bestimmte Thätigkeit, als Ursache, vorauszusetzen, und dann ohne das Produkt, das als ruhend, fixirt vor mir liegt, aufs neue durch Thätigkeit, die ich in dasselbe hinein denke, zu beleben, zur Ursache zu erheben, und ein neues Produkt daraus folgen zu lassen.

Nichts kann also als Substanz (als ein Seyn, Bestehen) gedacht werden, ohne ein Wirken, als Ursache derselben vorauszusetzen, und sie selbst wieder zu einer Ursache von Produkten zu machen. Und nichts kann als ein Wirken, als eine Ursache gedacht werden ohne Voraussetzung einer Substanz, eines Seyns, oder Bestehens, und ohne die Foderung, daß aus dem Wirken wieder ein Seyn entstehe. Keine Ursache, keine Substanz (kein Wirken, kein Seyn) und umgekehrt. Die wirkende Kraft setzt als Substrat ein Seyn, eine Substanz, und das Letztere setzt als Substrat eine wirkende Kraft voraus. Alles was wirkt, hat seinen Grund in dem, was ist; und alles was ist, seinen Grund in dem, was wirkt. Also weder das Wirken, noch das Seyn ist unabhängig von dem andern, durch sich selbst begründet. Keines von beyden ist daher etwas an sich; jedes bedarf einer höhern Begründung, wenn es gedacht werden soll. Ich soll z. B. B denken, Ich kann es nicht denken, ohne ihm einen Grund vorauszusetzen. Welches ist dieser Grund? Er soll A

seyn.

seyn. Aber A kann ich wieder nicht ohne Grund denken. Ich frage nach demselben, und man antwortet mir, der Grund von A sey B. Kann ich mich mit dieser Antwort befriedigen? Keinesweges. Sie enthält einen offenbaren Zirkel, wodurch ich weder A noch B als etwas Reales denken kann. Wird nichts Höheres gesetzt, als der gemeinschaftliche Grund von A und B, so hebt sich A und B auf. Auf dem sinnlichen Gebiete läßt sich dieser Widerspruch dadurch vermeiden, daß nicht bloß immer etwas Höheres, das theils als Substanz, theils als Ursache gedacht wird, postulirt, sondern auch wirklich in der Erfahrung gefunden wird. Aber in Rücksicht auf das Uebersinnliche ist der Widerspruch unauflösbar, wenn dasselbe nach den Gesetzen des Denkens als Substanz, und Ursache gedacht werden soll.

So wie ich A und B nicht denken kann ohne einen höhern Grund, der dann wieder begründet werden muß, so kann ich die Sinnenwelt überhaupt = X nicht denken ohne einen absoluten Grund. Soll ich nun das Absolute nach den Gesetzen des Denkens denken, so muß ich es wieder durch einen höhern Grund begründen, welches ein offenbarer Widerspruch ist. Denke ich das Absolute als Substanz, so muß ich demselben eine Ursache vorauszusetzen; denke ich es als Ursache, so bin ich gezwungen, die Ursache durch eine vorausgesetzte Substanz zu begründen. Die Begriffe von Substanz, und Ursache stehen zwar in einer nothwendigen Verbindung, so daß keiner ohne den andern gedacht werden kann; sie bestimmen sich also wechselseitig: aber sie sind, nach der Ansicht, die das bloße

Den-

Denken gewährt, keine identischen Begriffe. Beyden kommt ein gemeinschaftliches Merkmal zu, wodurch eine Wechselbestimmung zwischen ihnen möglich ist; und dieses Merkmal ist der Begriff des Grundes. Beydes — Substanz, und Ursache — ist zu betrachten als Grund von einem Etwas, und zwar ist die Substanz als der Grund der Ursache, und die Ursache als der Grund der Substanz anzusehen. Denn was immer als existirend gedacht wird, muß gedacht werden, als entstanden aus einem Wirken, und umgekehrt. Aber der Grund, der als Substanz gesetzt wird, ist, nach den Gesetzen des Denkens, nicht einerley mit dem Grunde, der als Ursache gesetzt wird. Sonst bedürfte man bey der Vorstellung einer Substanz nicht der Vorstellung der Ursache, und umgekehrt. Also die Begriffe von Substanz, und Ursache haben zwar eine Seite, die in beyden durchaus gleich ist, und insofern sind sie Wechselbegriffe; diese Seite ist der Mittelbegriff eines Grundes überhaupt; aber sie haben auch eine Seite, nach welcher sie einander absolut entgegengesetzt sind. Da es nun auf dem Gebiete des Denkens nichts Höheres giebt, als die Begriffe von Substanz, und Ursache, so sind die absolut entgegengesetzten Endpunkte von beyden auf keine Art mehr zu vereinigen, wenn man bloß bey den Gesetzen des Denkens stehen bleibt. Denn diese Endpunkte sind selbst die letzten Gesetze des Denkens.

Daraus ist nun offenbar, daß wenn das Absolute nach diesen Gesetzen gedacht werden soll, es nothwendig mit sich selbst in Widerspruch zerfällt, und dadurch sich aufhebt. Diesen äußerst wichtigen Umstand

bemerkte Kant. Daher behauptete er mit Recht, daß die Kategorien bloß auf die Sinnenwelt, keinesweges aber auf das Absolute anwendbar seyen; das heißt mit andern Worten, daß das Absolute gar nicht nach den Gesetzen des Denkens, oder als ein bloß Denkbares, den Gesetzen des Denkens Unterworfenes gedacht werden könne, weil sonst nothwendig die Realität des Absoluten, die doch schlechthin gesetzt werden muß, wenn die Sinnenwelt denkbar seyn soll, aufgehoben würde. Wenn ich daher z. B. frage: Was ist Gott? So kann ich nach Kant — wenn anders in der Behauptung, daß die Kategorien nicht anwendbar seyen auf das Uebersinnliche, ein Sinn liegen soll — weder sagen, daß Gott Substanz, noch daß er Ursache, noch daß er beydes zugleich sey. Ich kann nicht behaupten, daß er bloß Substanz sey; denn der Begriff von Substanz setzt nothwendig den Begriff von Ursache voraus. Eben so wenig kann ich Gott als bloße Ursache charakterisiren; denn der Begriff von Ursache ohne die Voraussetzung des Begriffes von Substanz ist ebenfalls ein Widerspruch. Endlich kann ich auch nicht sagen, daß Gott Substanz, und Ursache zugleich sey. Denn beyde Begriffe haben zwar die innere Seite, die sie sich einander zukehren, gemein; diese Seite ist in beyden schlechthin gleich: aber die Endpunkte von beyden sind einander absolut entgegengesetzt. Und daher wäre die Gottheit, wenn sie Substanz und Ursache zugleich wäre, ein absoluter Widerspruch. Möchten doch dieses bedenken alle die, welche sogleich Atheismus wittern, wenn man der Gottheit nicht solche Prädikate zugestehen will, wodurch sie schlechthin aufgehoben wird, dergleichen alle die sind, die aus den Kategorien entspringen, und

haupt-

hauptsächlich aus der Kategorie der Relation, die eigentlich die einzige ist, und woraus die übrigen, als bloße veränderte Ansichten, entstehen! —

Wer behauptet, daß Gott als Substanz, oder Ursache, oder als beydes gedacht werden müsse, und daß dadurch sein wahres Wesen ausgedrückt werde, dem kann man bis zur höchsten Evidenz nachweisen, daß seine Behauptung, bey consequenter Denkart, absolut atheistisch sey. Wenn die Idee der Gottheit Realität haben soll, so muß behauptet werden, daß Gott an sich etwas unendlich Erhabeneres sey, als was durch die Begriffe, Substanz, und Ursache, ausgedrückt werde, und daß er, da diese Begriffe die höchsten sind, zu welchen sich die theoretische Vernunft, als solche, erheben kann, über alles Denken erhaben sey, insofern er gedacht werden soll, wie er an sich, nicht aber wie er nach den Denkgesetzen bestimmt, erscheint. Und nur von dem, was die gegebenen Gegenstände des Denkens an sich sind, ist in der Philosophie die Rede, nicht aber von den Erscheinungen. Der gemeine Verstand kann Gott nicht anders denken, denn als Substanz, und Ursache. Das läugnet die Philosophie gar nicht. Aber sie läugnet mit Recht, daß durch das Denken des gemeinen Verstandes das an sich Wahre je charakterisirt werden könne, oder daß dieses Denken schon ein Philosophiren sey. Die Religionsphilosophie ist etwas ganz anders, als die religiöse Ansicht des gemeinen Verstandes. Die Religionsphilosophie hält es für Thorheit, ihre höhere Ansicht denen aufzudringen, die sich über die Schranken des gemeinen Verstandes nicht erheben können. Aber

der

der gemeine Verstand sollte sich auch bescheiden, seine aus einem tieferen Standpunkte nothwendig hervorgehende Ansicht der Religion nicht als eine solche zu erklären, über die keine höhere möglich sey, oder gar die einzig an sich wahren Bestimmungen der Religion, die auf dem höchsten Standpunkte der Vernunft, auf dem sich der wahre Philosoph erhebt, gelten, als atheistisch zu verschreyen, und den edlen Denker zu verfolgen, dem es gelungen ist, die Religion für sich, und für alle diejenen die Ansicht des gemeinen Standpunktes nicht mehr genügt, und die daher nothwendig Atheisten werden müßten, wenn ihnen die absolute Realität der Religion nicht von einer erhabenern Stufe aus gezeigt würde, — unerschütterlich fest zu begründen. Der wahre Philosoph weiß zwar, daß seine Ansicht der Religion die einzig wahre sey; aber er weiß auch, daß die wenigsten Menschen sich auf den höchsten Standpunkt der Vernunft versetzen, und folglich das sehen können, was der eigentliche Philosoph sieht. Weit gefehlt, daß er denen, deren Geistesblick noch nicht cultivirt genug ist, um das Uebersinnliche, wie es an sich ist, zu sehen, ihre Ansicht der Religion, und mit dieser die Religion selbst zu entreißen sich bestreben sollte, hält er dieselbe vielmehr für heilig, und unverletzlich. Wenn er daher das, was er auf seinem Standpunkte in Betreff der Religion sieht, offen heraus sagt, und andern mitzutheilen sucht, so hat er hier bloß diejenigen im Auge, die sich theils auf den höchsten Standpunkt erheben können, theils das absolute Bedürfniß haben, sich darauf zu erheben, weil der tiefere Standpunkt ihnen in Absicht auf Religion nichts, als Widersprüche, zeigt, und sie daher nothwen-

wendig die Realität der Religion überhaupt läugnen mußten. In Absicht auf diese ist es heilige Pflicht für den Philosophen, die Ansicht, die auch die cultivirteste Vernunft vollkommen befriedigen kann, nicht in sich zu verschließen, sondern allen denen mitzutheilen, die in Gefahr sind, an den Klippen des eben so trostlosen, als verderblichen Unglaubens zu scheitern.

Es ist die größte Ungerechtigkeit von Seiten des gemeinen Menschenverstandes, diese absolute Pflicht des Philosophen hindern, oder gar als ein Verbrechen bestrafen wollen. Der gemeine Menschenverstand muß selbst nach seinem Standpunkte die Möglichkeit einer höhern Ansicht überhaupt voraussetzen, ob er sich gleich derselben noch nicht bestimmt bemächtigen kann. Es ist selbst Pflicht für den gemeinen Verstand, immer nach höheren, und besseren Einsichten überhaupt, also auch in Betreff der Religion zu streben. Soll er das absolut, so muß er auch die Möglichkeit derselben voraussetzen, und darf also diejenigen nicht stören, die theils nach besseren Einsichten streben, theils sich derselben bemächtiget haben, theils andern die Hände bieten, um sie auf einen höhern Standpunkt zu heben. Es würde übel mit der Menschheit aussehen, wenn es nicht von Zeit zu Zeit edle Wahrheitsfreunde gegeben hätte, die sich aus allen Kräften bestrebten, sich von den Banden des Aberglaubens, der auf dem Standpunkte der gemeinen Ansicht unvermeidlich ist, immer mehr loszureißen, und dann auch alle die, welche ein gleiches Bedürfniß der Geistesfreyheit fühlten, auf die Stufe der religiösen Erkenntniß zu erheben, die sie selbst errungen hatten. Ohne diese

höchst achtungswürdigen Freunde der Wahrheit, und Menschheit, die immer von ihren verblendeten Zeitgenossen verfolgt wurden, würde die Menschheit noch immer unter dem eisernen Joche des widersinnigsten, und verderblichsten Aberglaubens schmachten, unter das sie theils die noch sehr unvollkommene Ansicht des gemeinen Verstandes, theils die Tyrannen des Gewissens, und der bürgerlichen Freyheit gebeugt hatten, und das wir in der Geschichte der Menschheit mit Schaudern erblicken. Sie hat sich aus dem Abgrunde dieses Elendes unter vielen Nationen zu einem Grade von religiöser Kenntniß gehoben, der in Vergleichung mit der Cultur der religiösen Denkart älterer Zeiten eben das ist, was Licht gegen Finsterniß; aber sie hat diesen Segen größten Theils dem Geist und Muthe solcher Männer zu verdanken, die man auch in unsern Tagen verfolgt. Der Grundsatz, daß es in Absicht auf Religion immer bey dem sein Verbleiben haben solle, was vor mehreren Jahrhunderten, oder gar Jahrtausenden ist festgesetzt worden, ist absolute Wegwerfung und Verläugnung der Vernunft sowohl, als des gemeinen Verstandes. Nach dieser sehr wichtigen, und nothwendigen Bemerkung über Religion, die uns hier am rechten Orte zu stehen schien, weil durch die vorhergehende Charakteristik der Kategorien überhaupt, und dann vorzüglich der Kategorie der Relation das hellere Licht auf sie geworfen wird, kehren wir zu den Behauptungen Kants zurück.

§. 7.

§. 7.

Unzulänglichkeit des bloßen Gefühles auf dem Reflexionspunkte.

Kant fühlte den Widerspruch, in den man sich verwickelt, wenn man das Uebersinnliche nach den Gesetzen des Denkens, die sich zuletzt auf die Kategorie der Relation reduciren, bestimmen will, sehr lebhaft. Aber er hat dieses Gefühl nicht zur deutlichen Erkenntniß erhoben. Sehr vieles, was er, bloß durch dieses Gefühl geleitet, sagt, ist so richtig gesagt, daß es auch bey der vollkommensten Erkenntniß der Natur des Uebersinnlichen, insofern es betrachtet wird, wie es an sich ist, nicht richtiger gesagt werden kann. Kants großes, und das Gebiet des Uebersinnlichen umfassendes Herz ist gleichsam die Gottheit, die ihn inspirirt, und Worte aussprechen läßt, die er (theoretisch) selbst nicht verstehet. Gleichsam durch die Flügel des Gefühles in das Gebiet des Uebersinnlichen getragen, ohne daß er es selbst weiß, wirft er einen allgemeinen Blick über dasselbe, und sieht insofern richtig. Durch diesen richtigen Ueberblick, der das Uebersinnliche überhaupt betrifft, geleitet, thut er den durchaus wahren Ausspruch, daß das Uebersinnliche über alle Gesetze des Denkens erhaben sey, und wenn es nach denselben bestimmt werde, auf das Gebiet des Sinnlichen herabgezogen werde, folglich nur der Schatten des Uebersinnlichen, nicht das Uebersinnliche an sich sey. Aber dieser Ausspruch gründet sich auf ein bloßes Gefühl, nicht auf die ganz reine Erkenntniß dessen, was dem Gefühle zum Grunde liegt. Kants Geist kann

seinem Herzen, das das Unendliche umfasset, nicht folgen, und bleibt an der letzten Gränze, wo sich das Sinnliche von dem Uebersinnlichen trennet, zurück. Er hält sich an die bloße Foderung des Herzens, insofern es ins Unendliche strebt, daß das Uebersinnliche dem Sinnlichen schlechthin entgegengesetzt seyn, und daher mit demselben keinen einzigen Berührungspunkt gemein haben soll — eine Foderung, die auch in dem Herzen jedes Menschen, der zum Selbstbewußtseyn gekommen ist, mehr, oder weniger vernehmlich ertönet, und die in ihrer Unbestimmtheit in dem Verstande widerhallend, als bloßes Gefühl sich äußert. Denn kein Mensch, wer er auch sey, kann bey der bloßen Sinnenwelt, oder Natur stehen bleiben. Ertönte nicht in eines jeden Menschen Seele die Foderung, daß es schlechthin etwas Uebersinnliches geben, und daß dieses dem Sinnlichen durchaus entgegengesetzt seyn soll, so wäre gar kein Grund da, über das Sinnliche hinaus zu schreiten, und das Phänomen des allgemeinen Glaubens an die Realität des Uebersinnlichen, den die Geschichte der Menschheit als unläugbare Thatsache aufstellt, und wovon man sich täglich durch seine eigne, und fremde Erfahrung überzeugen kann, wäre auf keine Art zu erklären. Dem Verstande, als solchem, genügt es an dem, was gegeben ist; ja er kann gar nicht über das Gegebenseyn hinüber streben. Das Hinüberstreben kommt nicht dem Verstande, sondern der Vernunft, die ursprünglich praktisch ist, zu. Es ist aber nichts gegeben, als das Sinnliche; das Uebersinnliche kann nie gegeben werden. Und wie kommt denn der Mensch zur Idee des Uebersinnlichen? Es muß doch etwas in Absicht auf dieselbe gegeben seyn. Denn die

Idee

Idee davon überhaupt ist in dem Verstande fixirt, und aufbewahrt, wie jeder Begriff. Sie konnte nicht in den Verstand kommen, ohne daß etwas gegeben war, das durch Reflexion aufgefaßt, und in dem Verstande niedergelegt werden konnte. Was hier gegeben ist, ist nicht das Uebersinnliche an sich, sondern die bloße Foderung, daß ein Uebersinnliches seyn, und daß es dem Sinnlichen schlechthin entgegengesetzt seyn soll. So kommt jeder Mensch zur Idee des Uebersinnlichen überhaupt, das er dann durch die Einbildungskraft, wenn er sich über den gemeinen Menschensinn nicht erheben kann, auf die mannigfaltigste Weise willkürlich modificirt, oder, wenn er sich bis auf den höchsten Standpunkt der rein praktischen Vernunft, die durch intellektuelle Anschauung zugleich rein theoretisch wird, erhoben hat, durch bloße Vernunft, ohne alle Einmischung des Verstandes, und der Einbildungskraft, mit absoluter Nothwendigkeit bestimmt, so daß man einsieht, das Uebersinnliche könne schlechthin nicht anders bestimmt werden, als es bestimmt worden ist, wodurch die Idee des Uebersinnlichen, die ursprünglich durch ein absolutes Gefühl gegeben ist, zur reinsten, bestimmtesten, und selbstthätigsten Kenntniß erhoben, und dann wieder in absolutes Gefühl reducirt wird.

§. 8.

Unzulänglichkeit der praktischen Vernunft auf dem Reflexionspunkte.

So kam auch Kant zur Idee des Uebersinnlichen. Sie ist ihm etwas bloß durch das absolute, je-

dem Menschen gemeine Gefühl, das durch die Foderung, und das Bedürfniß des Herzens über alles Sinnliche hinüber strebt, Gegebenes. Ueber dieses Gegebenseyn gieng er nie hinaus; der Reflexionspunkt, nach welchem das Gegebene bloß aufgefaßt, nicht aber seinem letzten Ursprunge nach erforscht, und bestimmt wird, war ihm auch hier die höchste Stufe, auf die er sich erhob. Er leitet zwar diese Idee ganz richtig von der praktischen Vernunft ab; aber nicht von der rein praktischen, sondern von der empirisch praktischen, von dem Sollen, sofern es gegeben ist. Der Philosoph muß aber selbst das Sollen, insofern es gegeben ist, von einem höheren Princip, das das Sollenschaffet, ableiten, und sich zur Idee eines Sollens erheben, das darauf ausgehet, alles gegebene Sollen aufzuheben. Denn wo ein Sollen statt hat, da ist noch Beschränkung, oder ein Ankämpfen wider ein entgegengesetztes Princip, das dem strebenden Ich unendliche Hindernisse in den Weg setzt. Es soll aber alle Beschränkung, alle Entgegensetzung aufgehoben werden; das ist die absolute Tendenz des menschlichen Geistes. Schlechthin übersinnlich zu werden, das ist das erhabene Ziel, das er sich vorsteckt. Soll nun dieses schlechthin erreicht werden, so giebt es ein Sollen, das darauf ausgehet, jedes in der Reflexion erscheinende Sollen aufzuheben. Das ist das ganz reine Sollen, das jedem gegebenen Sollen zum Grunde liegt. Und was ist denn der Inhalt dieses Sollens? Absolute, durchaus unbeschränkte Thätigkeit. Das ist der wahre Charakter des Uebersinnlichen. Dieses ganz reine Sollen, da es allem Gegebenseyn absolut entgegengesetzt ist, kann nicht

selbst

selbst als bloß gegeben aufgefaßt werden. Jeder Mensch schaffet es der Materie, und der Form nach ursprünglich aus sich selbst, durch absolute, nur von sich selbst abhängende Thätigkeit; aber nicht jeder reflektirt auf dieses Schaffen, als absoluten Akt, sondern nur auf das Produkt, auf die daraus entstehende Idee, die aber eben darum, weil sie nicht als aus ihrer ursprünglichen Quelle selbst hervorgehend betrachtet wird, sogleich durch die ihr ganz heterogenen Zuflüsse der an Raum, und Zeit gebundenen Phantasie mehr oder weniger entstellt in den Verstand überströmt. Nur der Philosoph im eigentlichsten Verstande schauet dieses Schaffen, als solches, an, und berichtiget durch diese Anschauung, die, weil sie sich auf nichts Sinnliches, sondern auf das schlechthin Uebersinnliche beziehet, rein intellektuell ist, die in dem Verstande gegebene, und durch die Einbildungskraft verunstaltete Idee des Uebersinnlichen. Durch diese Anschauung des Schaffens der Idee des Uebersinnlichen erhält er eine durchaus reine, unverfälschte, durchaus bestimmte, und lebendige Erkenntniß des wahren Charakters des Uebersinnlichen, der kein anderer ist, als schlechthin unbeschränktes, weder durch irgend eine Substanz, noch Ursache bedingtes Handeln, das, insofern es durch keine Kategorie bestimmbar ist, auch als absolut undenkbar gedacht werden muß, wenn bey dem Denken desselben sein ursprünglicher Charakter nicht verlohren gehen soll.

§. 9.

Behauptung, daß man das Uebersinnliche nicht erkennen könne.

Da Kant bloß bey dem Reflexionspunkte stehen blieb, nach welchem bloß das Produkt dieses Schaffens der Idee des Uebersinnlichen, nicht das Schaffen selbst, als lebendiger, und alles belebender Akt in das Bewußtseyn kommt, so war es natürlich, daß er behauptete, der wahre Charakter des Uebersinnlichen könne von beschränkten Vernunftwesen in Ewigkeit nicht erkannt werden, wodurch er aber jedem Irrthume, jedem Aberglauben, und Unglauben Thür und Thor öffnete. Denn kann das Wahre an sich nicht auf das bestimmteste erkannt werden, so wird auch die Bestimmung der Erscheinungen gerade so ausfallen, wie es jedem beliebt, sich das Uebersinnliche vorzustellen. Es ist kein fester Bestimmungsgrund da für das Sinnliche. Es muß aber doch schlechthin einer gesetzt, und bestimmt gesetzt werden, so gewiß das Sinnliche bestimmt werden muß, wenn es zum Bewußtseyn kommen soll. Da man nun das Wesen der Vernunft an sich, die, als solche, allein übersinnlich ist, verkennt, so hängt die Bestimmung des Uebersinnlichen bloß von dem wandelbaren Spiele der Phantasie, keinesweges aber von der reinen Vernunft, als einem unwandelbaren Princip ab. Und so ist jeder Irrthum, jede Art des Aberglaubens, und Unglaubens unbesiegbar. Jeder Schwärmer auf dem Gebiete der Natur, und Religion wird sich auf den Satz, wie in eine feste, unbezwingliche Burg zurückziehen — auf den Satz, daß man bloß

die

die erscheinende, nicht aber die Vernunft an sich erkennen, und ihm folglich keinen Irrthum nachweisen könne, weil es möglich ist, daß auch der scheinbare Irrthum an sich Wahrheit sey.

§. 10.

Falsche Ansicht des Uebersinnlichen, als Dinges an sich.

Aus eben dem Grunde, weil Kant bey dem Reflexionspunkte stehen blieb, und daher behauptete, daß man die Natur des Uebersinnlichen auf keine Art könne kennen lernen, kam es auch, daß er den Charakter des Sinnlichen auf das Uebersinnliche übertrug, und das Letztere dadurch vernichtete. Auf dem Reflexionspunkte muß das Uebersinnliche erscheinen, als Ding an sich, so wie das Sinnliche als bestimmtes Ding erscheinet. Getäuschet durch diesen Schein charakterisirte er das Uebersinnliche als Ding an sich. Daher seine Behauptung, daß wir nur Erscheinungen erkennen könnten, keinesweges aber das Ding an sich (das Uebersinnliche Noumenon), welches den Erscheinungen sämmtlich zum Grunde liege. Aber das Uebersinnliche ist durchaus kein Ding, also auch kein Ding an sich. Das Ding an sich ist in den Augen der reinen, sich durchaus erkennenden Vernunft, ein absoluter Widerspruch. Das Ding überhaupt ist immer nur das Produkt eines ursprünglichen Handelns. Aber kein Produkt kann als unabhängig von einem producirenden Princip betrachtet werden. So wie also

der Begriff eines Produktes an sich (eines absoluten, durchaus unabhängigen Produktes) ein handgreiflicher Widerspruch ist, so ist es auch das Ding an sich. Und so wie man den Charakter des Sinnlichen auf das Gebiet des Uebersinnlichen hinüber trägt, so legt man da den Grund zu Widersprüchen, die nie zu lösen sind.

§. 11.

Falsche Ansicht der Kategorien.

Daher kam es auch, daß er die Kategorien als dem Gemüthe inhärirende Eigenschaften, als todte Formen behandelte, die als solche wahre qualitates occultae sind, von denen sich kein Mensch einen deutlichen Begriff machen kann. Das Spiel, das seine blinden Nachbeter mit diesen Formen treiben, ist unausstehlich. Von dem lebendigen Princip, aus dem die Kategorien abstammen, und selbst Leben bekommen, weiß Kant nichts. Die Kategorien deducirt er aus dem allgemeinen Satz: Ich denke, der jedes bestimmte Denken begleitet. Aber das ist ein Zirkel. Der Satz: Ich denke überhaupt, ist von den bestimmten Akten des Denkens abstrahirt; das bestimmte Denken wird also vorausgesetzt, als das, von dessen individuellen Bestimmungen abstrahirt werden kann. Und doch soll das bestimmte Denken wieder aus dem Denken überhaupt ursprünglich geflossen seyn. Und was ist denn das, was das Denken überhaupt bestimmt? Es ist ursprünglich kein Denken, sondern ein Schaffen der Idee des Uebersinnlichen, die nur als

gegeben, als Produkt, von dem man nicht weiß, wie man dazu gekommen ist, ein Gegenstand des Denkens in der Reflexion wird, aber auch als solcher den Charakter des Uebersinnlichen verliert. Die Vernunft gehet darauf aus, alles, das Sinnliche, und Uebersinnliche zu bestimmen. Um das Sinnliche bestimmen zu können, schaffet sie die Idee des schlechthin Uebersinnlichen, als absoluten Maaßstab alles Bestimmens. Aber um diesen Maaßstab brauchbar zu finden, muß sie ihn versinnlichen. Dies geschieht dadurch, daß sie das Uebersinnliche, das an sich absolute Einheit ist, in ein Subjektives, und Objektives trennet, und es als Ursache, und Substanz betrachtet, so wie sie auch jeden sinnlichen Gegenstand betrachten muß. Aber obgleich das Uebersinnliche, insofern es durch die Gesetze des Denkens als Ursache, und Substanz betrachtet wird, in das Gebiet des Sinnlichen herabfällt, so muß doch auch hier der Charakter des Absoluten beybehalten werden, weil es sonst mit dem Sinnlichen zusammen fiele, und daher nicht als Maaßstab des Bestimmens für das letztere gebraucht werden könnte. Das Ich bestimmt also das Uebersinnliche als absolute Ursache, und absolute Substanz. Dadurch wird es zu einem Etwas, das in einer Rücksicht dem Sinnlichen gleich, in der andern aber ungleich ist. Insofern es als Ursache, und Substanz betrachtet wird, ist es dem Sinnlichen gleich; insofern es aber als absolute Ursache, und Substanz bestimmt wird, ist es demselben entgegengesetzt. Und so ist es brauchbar als absoluter Maaßstab des Bestimmens für alles Sinnliche. Denn jeder Maaßstab muß dem zu Bestimmenden theils gleich, theils entgegengesetzt seyn.

Die

Die einzige durchaus absolute Handlung des menschlichen Geistes ist das Schaffen der Idee des Uebersinnlichen, das ursprünglich kein Denken, sondern der Grund alles Denkens ist. Die Idee des Uebersinnlichen ist daher keine todte Form, die dem Ich, insofern es als Substanz gedacht wird, inhärirt. Sie ist das Produkt des Schaffens, wenn sie objektiv, ja das Schaffen selbst, wenn sie subjektiv betrachtet wird. Aber das Ich muß diese Idee zu dem Sinnlichen herabstimmen. Das ist eine bestimmte Handlungsweise. Hier fängt das Gebiet des Denkens an. Die bestimmte Handlungsweise ist das Setzen eines Subjektiven, und Objektiven, das in der Reflexion als Ursache, und Substanz erscheint. Alles, was gedacht werden soll, muß als bestimmend, und bestimmt, oder umgekehrt gedacht werden. Das Bestimmen wird als Ursache, das Bestimmtseyn als Substanz gedacht. Das ist das ursprüngliche Gesetz des Denkens, das in subjektiver, und objektiver Rücksicht in eine Zweyheit zerfällt, nämlich in das Gesetz der Causalität, und Substanzialität. Alle übrigen Denkgesetze (Kategorien) sind weiter nichts, als nur verschiedene Ansichten des ursprünglichen Gesetzes der Relation. Aber das Gesetz der Causalität, das in Gegensatz des Gesetzes der Substanzialität als Subjekt betrachtet wird, zerfällt in ein neues Subjektives, und Objektives; eben so das Gesetz der Substanzialität, wenn jedes für sich betrachtet wird. Keine Ursache ist denkbar ohne ein Bewirktes, und keine Substanz ohne Accidenzen. So setzt also der menschliche Geist ursprünglich nicht bloß Ursache, und Substanz, als die Grundform des Subjektiven und Objektiven, die er

auf

auf alle denkbaren Gegenstände überträgt, sondern er bestimmt auch das ursprüngliche Subjektive, und Objektive (Ursache, und Substanz) aufs neue, und knüpft an das Erste den Begriff von Produkt, und an das Zweyte den von Accidenz, wodurch jedes seine eigne Sphäre enthält. Dieses ursprüngliche Setzen des Subjektiven, und Objektiven, das in der Reflexion als Ursache, und Substanz erscheint, und zwar so, daß beydes wieder in ein neues Subjektives, und Objektives zerfällt, und seine eigne Sphäre bildet, ist das ursprüngliche Denken, das, weil es aller Reflexion vorausgehet, das transcendentale Denken heißt. Ursache, und Substanz, und dann Bewirktes, und Accidenz sind die ursprünglichen Einheiten, die der menschliche Geist dadurch hervorbringt; daß er strebt, das Uebersinnliche zu bestimmen, und es daher auf das Gebiet des Sinnlichen herabziehet. Nach diesen Einheiten bestimmt der Verstand alles, was ihm in der Sinnenwelt vorkommt. Alles, was immer ein Gegenstand der Erfahrung seyn soll, muß entweder als Ursache, oder Substanz, und dann entweder als Ursache, oder Bewirktes, oder als Substanz, oder Accidenz gedacht werden. Was Gegenstand der wirklichen Erfahrung ist, ist immer eine bestimmte Einheit, folglich eine bestimmte Ursache, Substanz, Effekt, Accidenz. Das ist die Sphäre des empirischen Denkens. Aber jede dergleichen bestimmte Einheit hängt zuletzt an einer der unbestimmten Einheiten, die das Ich ursprünglich setzt. So ist das ursprüngliche Setzen der Causalität nicht das Setzen einer bestimmten Ursache, sondern einer Ursache überhaupt, an die jede in der Erfahrung bestimmte Ursache angeknüpft

wird.

wird. Eben so wird ursprünglich keine bestimmte Substanz, kein bestimmtes Produkt, und Accidenz gesetzt. Da die Kategorien die versinnlichte Ansicht des Uebersinnlichen sind, so werden diese ursprünglichen Einheiten in Beziehung auf die in der Erfahrung gegebenen, und bestimmten Einheiten als absolut betrachtet. Nur wenn sie unter einander selbst, und dann auf das Uebersinnliche, das als absolute Einheit sich in diese mannigfaltigen Einheiten zertheilt, bezogen werden, sind sie als bestimmt anzusehen. Das Setzen dieser ursprünglichen Einheiten, wodurch erst die Gegenstände der Erfahrung als Einheiten bestimmt werden können, ist das transcendentale Denken. Aber aus dieser Deduktion erhellet auch, daß diese Einheiten nicht todte, dem vorstellenden Subjekt inhärirende Formen, sondern bestimmte Handlungsweisen des Ich sind, in welche sich dasselbe, als ein absolutes (übersinnliches) Handeln gleichsam zerspaltet, um sich selbst, und alles das, was es sich entgegensetzt, denken, oder bestimmen zu können.

Kant kennet die Kategorien bloß von dem Reflexionspunkte aus. Auf diesem erscheinen sie als absolut. Daher sind sie ihm, und seinen Anhängern das Letzte, worauf die philosophirende Vernunft kommen kann. Er machte zwar einen Versuch, sie zu deduciren. Aber derselbe ist ganz mißlungen. Denn er deducirt die Kategorien eigentlich aus den Kategorien, welches ein Zirkel, und Widerspruch ist. Ich denke, ist ihm das Princip der Deduktion. Aber die Kategorien sind das ursprüngliche Denken selbst. Ich denke: ist der Ausdruck einer bestimmten

Hands

Handlungsweise des Ich, die nothwendig deducirt werden muß, und daher nicht als absolutes Princip der Deduktion überhaupt angesehen werden kann.

§. 12.

Unbestimmbarkeit der Kategorien auf dem Reflexionspunkte.

Auf dem Reflexionspunkte erscheinen ferner die Kategorien als gegebene Formen des denkenden Subjektes, ohne daß man weiß, wie man dazu gekommen, ob sie daher dem Ich wesentlich, oder bloß zufällig sind. Daher ist es Kanten auch problematisch, ob wir nicht etwa in einer künftigen Lebensperiode an andere Denkformen werden gebunden seyn, und ob es nicht schon wirklich solche Vernunftwesen giebt, die nach andern Formen die Gegenstände des Denkens bestimmen. Ist dieses problematisch, so ist es widersprechend, diese Formen bloß dem denkenden Subjekt als wesentlich zuzuschreiben, und bloß den Stoff, der in diese Formen gegossen werden soll, von außen kommen zu lassen. Denn sind sie dem denkenden Subjekt wesentlich, so kann nie ein Zustand eintreten, da wir nach andern Formen denken können; auch muß schlechthin jedes Vernunftwesen daran gebunden seyn. Sind sie aber dem Geiste nicht wesentlich, so sind sie nur Accidenzen desselben, und als solche können sie nur eben so, wie der Stoff, von außen in das Bewußtseyn gekommen seyn. Wir werden in der Zukunft zeigen, daß auch der Stoff der Vorstellungen

nicht

nicht von außen kommen könne. Hier wollen wir aber nur darauf aufmerksam machen, daß die ursprünglichen Formen der Vorstellungen entweder als der Intelligenz überhaupt wesentlich, oder als ihr unwesentlich betrachtet werden müssen. Im ersten Falle sind sie für jedes Vernunftwesen unveränderlich, und jedem absolut eigenthümlich, und daher ist die Behauptung Kants, daß es Vernunftwesen mit andern Denkgesetzen ausgestattet, geben könne, ein Widerspruch, nebst dem daß diese Behauptung alle objektive Wahrheit unsicher macht, und den Skepticismus unvermeidlich herbeyführet. Sind Vernunftwesen da, die nach andern Gesetzen, als wir, denken, so kann das, was uns nach den Denkgesetzen, an die wir gebunden sind, absolute Wahrheit ist, andern Vernunftwesen, die nach entgegengesetzten Formen denken müssen, absoluter Irrthum seyn, und umgekehrt. Ja wenn eine Periode des Lebens je eintreten kann, in welcher wir an andere Denkformen gefesselt werden, so sind wir in Absicht auf uns selbst die widersprechendsten Undinge. Tritt einmal diese Periode ein, so werden wir uns in uns selbst nicht finden können, und im Zweifel stehen müssen, ob unsere vorhergehende Art zu denken, oder die neue die wahre sey.

Im zweyten Falle aber, wenn die Denkformen dem Ich nicht wesentlich sind, können sie nur als Accidenzen, die von außen gekommen sind, angesehen werden, und dann ist die andere Behauptung Kants widersprechend, daß nämlich nur der Stoff der Vorstellungen von außen komme, die ursprünglichen Formen aber bloß ihren Grund in dem denkenden Subjekte ha-

haben, und der ganze wichtige Unterschied, womit Kant so viel Aufsehen erregte, und den er immer geltend zu machen sucht, nämlich der Unterschied zwischen Erkenntnissen a priori, und a posteriori fällt weg. Das wilde Siegesgeschrey der Kantianer über die gänzliche Niederlage des Empirismus, entstehet nur aus grober Unwissenheit dessen, was eigentlich a priori, und was a posteriori ist. Selbst das Fundament aller Apriorität, worauf sie sich stützen, (die Kategorien) ruhet nur auf dem Grund und Boden des Empirismus. Kann es Vernunftwesen geben, die an andere Denkformen gebunden sind, so sind unsere Denkformen der Vernunft bloß zufällig, die als solche selbst in uns aufgehoben, und mit andern verwechselt werden können. Sind sie aber der Vernunft bloß zufällig, so sind sie von außen gekommen. Gegen diese Folge läßt sich schlechterdings nichts einwenden.

Werden die Kategorien bloß als gegeben betrachtet, so läßt sich nie ein Grund angeben, warum gerade so viele, und nicht mehrere sind, und man ist keinen Tag des Besitzes derselben sicher; man kann nie wissen, ob nicht ihre Anzahl steigen, oder fallen werde. Kant setzt vier ursprüngliche Klassen der Kategorien fest. Es ist in der That nichts possierlichers, als wenn man bemerkt, wie die Kantianer sich wenden, und drehen, und bey ihrer sauern Arbeit schwitzen, um zu zeigen, daß es nur vier Klassen geben könne; wie jede Klasse in eine Triplicität zerfalle, und wie endlich in der Kategorie der Relation, und Modalität die Triplicität doppelt sey. Auf dem Reflexions-

punkte ist es schlechthin unmöglich, ein Princip ausfindig zu machen, wodurch das Wesen, und die Anzahl der Kategorien bestimmt werden könnte. Auch läßt sich hier gar nicht absehen, warum jede Klasse in eine Triplicität zerfalle. Nur aus der Einsicht der Natur des Vernunftwesens, insofern dieses ursprünglich ein absolutes Handeln (ein Schaffen der Idee des Uebersinnlichen) ist, das sich, um zum reflektirten Bewußtseyn zu gelangen, durch die Kategorien versinnlichet, und zu bestimmten Handlungsweisen herabstimmt, — nur daraus läßt sich alles mit absoluter Nothwendigkeit ableiten, was den wesentlichen Character der Kategorien, ihre Anzahl, und die sonderbare Eigenheit der Triplicität betrifft. Das absolute Handeln, als der übersinnliche Grundcharakter des Ich, kann sich nur dadurch versinnlichen, und zu nothwendig bestimmten Handlungsweisen (zu Gesetzen des Denkens) herabstimmen, daß es sich selbst, zum Behufe des Bewußtseyns, in ein Subjektives, und Objektives, oder in ein Inneres, und Aeußeres trennt. An dieses doppelte Gesetz ist jedes mögliche Bewußtseyn, jeder bestimmte Akt des Denkens schlechthin gebunden. Dieses Gesetz, nach welchem das Ich sich selbst bestimmt, oder denkt, trägt es daher auf alle Gegenstände des Denkens über. Jeder Gegenstand muß von zwey Seiten, einer innern, und einer äußern, oder als Subjekt, und Objekt betrachtet werden. Jeder Gegenstand ist gegen sich selbst gekehrt: A = A. Das erste A wird als Subjekt, das andere als Objekt betrachtet. Das A als Subjekt wird vorgestellt als etwas, das sich selbst zum Objekt macht. In der ersten Rücksicht erscheint es als ein Wirken, in der

zwey-

zweyten als ein Bestehen, Fixirtseyn. Wird das Wirken, und Bestehen selbst wieder objektiv gedacht, so wird das Erste als Ursache, das Zweyte als Substanz bestimmt. Aber beydes ist sich absolut entgegengesetzt, wenn kein Drittes, als Mittelglied, gesetzt wird. Dieses Mittelglied ist der Begriff von Wechselwirkung, wodurch die Entgegengesetzten in einander einfließen, und sich gegenseitig bestimmen. Nach dem Gesetze der Wechselwirkung soll alles Entgegengesetzte, wenn es real seyn soll, als in einem wechselseitigen Verhältnisse des Bestimmens, und Bestimmtwerdens stehend gedacht werden. Das Subjekt soll daher durch das Subjekt, und das Subjekt durch das Objekt bestimmt werden, so daß keines als unabhängig von dem andern gedacht werden könne. Daher läßt sich kein Wirken (Ursache) denken ohne die Voraussetzung eines Seyns (Substanz) — was wirken soll, muß zuerst seyn —, und kein Seyn ohne Voraussetzung eines Wirkens — was immer seyn soll, muß seinen Grund in einem vorhergehenden Wirken haben. — Dadurch werden die Entgegengesetzten einander gleichgesetzt, doch so, daß sie nicht ganz identisch werden, sondern von einer Seite einander entgegengesetzt bleiben. Gleichheit und Ungleichheit in Verbindung giebt den Begriff von Aehnlichkeit zwischen zwey Gegenständen, die bey aller Gleichheit doch von einander unterschieden werden können und müssen, welches nur dadurch möglich wird, daß die eine Seite von beyden entgegengesetzt bleibt.

§. 13.

Absoluter Widerspruch, der auf dem Reflexionspunkte in den Kategorien liegt.

Die Kategorie der Relation ist die einzige Grundkategorie. Die übrigen sind nur verschiedene Ansichten derselben, deren Grund die doppelte Seite ist, von welcher die Grundkategorie betrachtet werden kann. Die weitere Auseinandersetzung dieses wichtigen Punktes werde ich in der Darstellung des Fichteschen Systems versuchen. Hier will ich nur Folgendes bemerken, was in Rücksicht auf die Philosophie Kants von Wichtigkeit ist. Kant deducirt die Kategorien nicht aus dem Grundcharakter des menschlichen Geistes, der in einem absoluten, sich selbst auf das Gebiet der Sinnlichkeit durch das Setzen eines Subjektiven, und Objektiven herabstimmenden Handeln bestehet. Er greift die Kategorien bloß als gegeben aus dem Bewußtseyn heraus. Daraus entstehet nun der fatale Umstand, daß die philosophirende Vernunft bey einem Ziele niedergesetzt wird, wo ein absoluter, nie zu lösender Widerspruch herrschet, der sich denn über das ganze Gebiet des Bewußtseyns verbreitet. Nach dem Reflexionspunkte stehet zwar das Gesetz der Causalität mit dem der Substanzialität in Wechselwirkung, folglich auch jeder Gegenstand des Denkens mit einem andern ihm entgegengesetzten, wovon der eine als Ursache, der andere aber als Substanz, oder umgekehrt gedacht wird. Und da jeder Gegenstand schon für sich theils als Ursache, theils als Substanz gedacht werden muß, so stehet er insofern mit sich selbst in Wechselwir-

wirkung; sein Subjektives wird durch sein Objektives, und umgekehrt, bestimmt. Auf diese Art ist er mit sich selbst, so wie mit jedem andern Gegenstand, gegen den er in demselben Verhältnisse steht, vereinigt. Aber durch den Mittelbegriff der Wechselwirkung ist die Entgegengesetztheit nicht ganz, sondern nur zum Theile aufgehoben. Wenn auch das Subjektive durch das Objektive, und dieses durch jenes bestimmt, und beydes von dieser Seite des gegenseitigen Bestimmens, und Bestimmtwerdens einander gleichgesetzt wird, so bleibt doch in Absicht auf die Endpunkte (die Außenseiten) des Subjektiven, und Objektiven, oder der Causalität, und Substanzialität, noch ein wesentlicher Unterschied, der nie in absolute Einheit übergehen kann. Also sind die Endpunkte des Subjektiven, und Objektiven, als solche, einander absolut entgegengesetzt, und können daher nie vereiniget werden. Das Subjekt ist nie Objekt, und umgekehrt; so wie der Begriff von Ursache mit dem der Substanz nie als identisch angesehen werden kann (nämlich auf dem Reflexionspunkte). Wenn man nun das Sinnliche bis zum Absoluten steigert, und dann das Absolute denken will, so verfällt man in einen unauflöslichen Widerspruch. Soll das Absolute gedacht werden, so muß es als Subjekt, und Objekt, als Ursache, und Substanz gedacht werden. Durch die Gesetze des Denkens wird das Absolute in einen absoluten Widerspruch mit sich selbst versetzt, und folglich seine Realität nothwendig aufgehoben. Das fühlte auch Kant. Daher behauptete er, daß man nur Erscheinungen, keineswegs aber den wahren Charakter des Absoluten erkennen könne. Das heißt aber den Knoten zerhauen, aber

ihn nicht lösen. Giebt es etwas Höheres, als die Gesetze des Denkens, und kann man sich desselben nicht nur auf das bestimmteste bewußt werden, sondern auch jene Gesetze daraus ableiten, so muß gerade das Gegentheil behauptet werden, nämlich daß wir die Erscheinungen nur insofern erkennen können, als wir das Absolute erkennen, daß folglich die Erkenntniß des letzteren unmittelbar, die Erkenntniß der Erscheinungen aber nur mittelbar sey. Giebt es aber schlechthin nichts Höheres, als die Denkgesetze, so sind sie selbst das Absolute; und da die Denkgesetze offenbar bey einem Widerspruch enden, so erkennt man auch zugleich, daß das Absolute selbst ein Widerspruch sey, und daß folglich alles Philosophiren auf das traurige, das ganze Wesen der Vernunft vernichtende Resultat führe, daß alles vermeyntliche Wissen am Ende auf einem unauflöslichen Widerspruche beruhe.

Aber was berechtigt uns denn, noch etwas Höheres, als die Kategorien sind, anzunehmen? Ein doppelter Grund. Zum ersten können wir schlechthin nicht stehen bleiben bey einem Etwas, das offenbar noch bestimmt (beschränkt) ist, und daher auf einen höheren Bestimmungsgrund hinweiset; und dann eben so wenig bey einem offenbaren Widerspruche. Durch beydes wird das Wesen der Vernunft aufgehoben. Aber die Vernunft soll schlechthin gelten; mit sich selbst, und mit allem, was sie noch außer sich setzt, absolut harmonisch seyn. Darum kann sie bey keinem Mannigfaltigen, es sey nun bloß verschieden, oder einander absolut entgegengesetzt, stehen bleiben. Sie strebt das Verschiedene, und Entgegengesetzte zuletzt durch ei-

ne absolute Einheit zu verbinden, die nur insofern, als sie gedacht werden soll, den Gesetzen des Denkens gemäß, in entgegengesetzte, und ungleichartige Glieder zerfällt, wo also die Entgegensetzung, und Verschiedenheit nur als Erscheinung bestimmt werden muß.

Nun sind die Kategorien offenbar nur bestimmte Handlungsweisen des menschlichen Geistes. Die Grundkategorie ist die der Relation. Ihre zwey ersten Glieder (Substanz, Ursache, oder umgekehrt, wenn man vom Subjektiven zum Objektiven übergehet, wie es seyn soll; Kant setzt zuerst Substanz, weil er von dem Reflexionspunkte ausgehet, nach welchem Substanz das Erste ist, was im Bewußtseyn vorkommt) sind einander absolut entgegengesetzt. Sie sind nur zu vereinigen durch ein Drittes, durch den Begriff der Wechselwirkung, wodurch die Absolutheit von beyden aufgehoben wird, und in ein bloßes Verhältniß übergehet, nach welchem kein Glied gesetzt werden kann, ohne daß es durch das andere bestimmt wird. Die Urbegriffe also, Substanz, und Ursache, sind gegenseitig bestimmt; folglich ist keiner absolut.

Aber jeder Begriff ist ursprünglich ein Handeln der Intelligenz auf sich selbst, das nur in der Reflexion als ein Produkt der Intelligenz, oder als ein Begriff erscheint. Folglich sind auch die Urbegriffe, Substanz, und Ursache Handlungen des Geistes, die nur in der Reflexion als Thatsachen, als Begriffe erscheinen. Und da beyde Begriffe einander entgegengesetzt sind, so sind sie auch ursprünglich entgegengesetzte Handlungen, die aber durch eine dritte Handlungsweise vermittelt, und

bestimmt werden. Diese dritte Handlungsweise ist ein Schweben zwischen Entgegengesetzten, und ein Zusammenhalten derselben, durch dieses Schweben vermittelt, also kein bloßes Uebergehen von dem Einen zum andern. Diese Handlungsweise kommt der Einbildungskraft zu, die zwischen dem Subjektiven, und Objektiven in der Mitte schwebt, und gleichsam mit einer Hand das Subjektive, mit der andern aber das Objektive ergreift, und festhält. Die entgegengesetzten Handlungsweisen des menschlichen Geistes sind also durch eine dritte bestimmt, und diese dritte ist wieder durch jene bestimmt. Sie machen sämmtlich eine Sphäre aus, und durch sie ist die ursprüngliche Synthesis möglich. Jede Synthesis aber ist bestimmt durch eine Antithesis, und jede Antithesis durch eine Synthesis. Aber beydes ist nur möglich durch eine absolute Thesis, die an sich weder eine Antithesis, noch Synthesis, sondern absolute Einheit ist, die nur auf dem Gebiete des Sinnlichen (des bloßen Denkens) in eine Antithesis, und Synthesis zerfällt, und sich selbst versinnlichet. Die absolute Thesis, die aller Antithesis, und Synthesis vorausgesetzt werden muß, ist ein absolutes Handeln, wodurch die ursprüngliche Antithesis, und Synthesis, als bestimmte Handlungsweisen, absolut bestimmt werden, so daß kein höherer Bestimmungsgrund mehr gesetzt werden darf. So wird der Widerspruch gelöset, der selbst noch in der ursprünglichen Synthesis (in der Wechselbestimmung der Urbegriffe, Substanz, und Ursache) liegt. Denn durch die Synthesis werden nur die inneren Seiten des Entgegengesetzten, die sie sich einander selbst zukehren, verbunden, keinesweges aber ihre Endpunkte. Nach

dies

diesen sind sie nicht identisch, sondern einander absolut entgegengesetzt. Diese Entgegengesetztheit kann nicht durch die theoretische, sondern durch die rein praktische Vernunft gehoben werden. Denn die Begriffe von Substanz, und Ursache sind die letzten, auf die die theoretische Vernunft kommen kann. Die Vereinigung der Endpunkte kann durch keinen höheren Begriff mehr zu Stande gebracht werden, sondern nur durch das Schaffen einer Idee, nach welcher alles, was als entgegengesetzt erscheint, und selbst durch die letzten Gesetze des Denkens als entgegengesetzt bestimmt wird, an sich absolut Eins seyn soll. Nach dieser Idee soll also das Gesetz der Substanzialität, und Causalität an sich absolut Eins, und nur in der Erscheinung (in dem Akte des Denkens) entgegengesetzt seyn. Nach dieser Bestimmung der rein praktischen Vernunft sind also auch die Endpunkte der Urbegriffe, Substanz, und Ursache absolut vereinigt, und beyde Begriffe an sich schlechthin identisch, ob sie gleich nach den Gesetzen des Denkens, als absolut entgegengesetzt (in Absicht auf ihre Endpunkte) erscheinen. Auf diese Art bleiben wir nicht stehen bey einem absoluten Widerspruche, bey welchem das Denken zuletzt, als Ziele, ankommt, wie es bey Kant der Fall ist.

§. 14.

Möglichkeit, das Uebersinnliche zu erkennen, wie es an sich ist.

Es giebt also etwas Höheres, als das Denken, und zwar etwas, über das es schlechthin nichts Höheres

giebt. Dieses ist das Schaffen einer Idee, nach der alles Entgegengesetzte, und zuletzt die Endpunkte der Urbegriffe, Substanz, und Ursache, schlechthin Eins seyn sollen. Dieses Schaffen ist ein absolutes Handeln, weil es weder von einer gegebenen Form, noch von einem Stoffe abhängt, wie von selbst klar ist. Die Frage ist nur, ob wir uns dieses Handelns unvermischt bewußt werden, und folglich das Absolute, wie es an sich ist, erkennen können. Dieses läugnet Kant, und daher giebt er nur eine Erkenntniß der Erscheinungen, keinesweges aber des Absoluten zu. Wir behaupten es, und zwar aus folgenden Gründen. Wer schaffet denn diese Idee? Die Natur, oder die Gottheit? Man kann beydes annehmen, sobald man die Freyheit des Ich aufheben, und das Handeln, das man ihm zuschreibt, und wodurch man ihm Verdienst, oder Schuld zurechnet, als Produkt einer fremden Kraft ansehen, oder das Ich zum bloßen Werkzeug der Natur, oder der Gottheit herabwürdigen will. Aber dieses will schlechthin kein Mensch, der zum Selbstbewußtseyn gekommen ist, und die natürliche Ansicht der Vernunft nicht durch eine irrige Spekulation, nach welcher man consequent fortschließet, verdrehet hat. Jeder Mensch will, durch bloßen Vernunftinstinkt getrieben, in seinem Handeln schlechthin frey, und selbstständig seyn. Das wird durch den Satz ausgedrückt: Ich bin Ich. Dieses absolute Wollen liegt allem seinem Denken zum Grunde; daher kann er sich auch schlechthin nicht als eine bloße Maschine, als ein Werkzeug, das durch eine fremde Kraft in Bewegung gesetzt werden soll, denken. Man sieht hier offenbar, daß es ein höheres Princip, als das des Denkens giebt.

Aber

Aber das Wollen, von dem hier die Rede ist, ist nicht das empirische Wollen, das durch die Reflexion gegeben wird, sondern ein Wollen, das aller Reflexion vorausgehet, das selbst dem reflektirten Wollen, wie allem Denken zum Grunde liegt. Es ist durchaus übersinnlich, und das Schaffen der Idee des Uebersinnlichen selbst, nur objektiv angesehen. Nur insofern ich das Uebersinnliche schlechthin will, mir zum höchsten Zwecke vorsetze, schaffe ich es für mich in der Idee, und nur insofern ich es schaffe, will ich es. Es hat hier wieder eine doppelte Ansicht des Subjektiven, und Objektiven statt, die an sich absolut Eins ist.

Wenn nun die Idee des Uebersinnlichen, die in meinem Bewußtseyn als nothwendig gegeben vorkommt, und die kein Mensch läugnen kann, so wenig man fähig ist, den Begriff des Sinnlichen zu läugnen — wenn nun diese Idee weder durch die Natur, noch durch die Gottheit für mich producirt, oder mir gegeben wird: so bleibt nichts übrig, als daß dieses Produciren, dieses Schaffen mir selbst zukommt; daß ich selbst die absolute Kraft bin, die diese Idee für mich schaffet. Nun bestehet das Wesen des Ich darinn, daß es sein Handeln unmittelbar anschauen kann. Denn ich schreibe zwar den Dingen auch ein Vermögen zu wirken zu: aber ich spreche ihnen das Vermögen ab, ihr Wirken selbst anzuschauen. Das ist die scharfe Gränzlinie, die jeder Mensch, durch bloßen Vernunftinstinkt getrieben, zwischen sich selbst, und zwischen den Dingen ziehet. Was sein Wirken nicht selbst anschauen kann, was bloß ein selbstloses Objekt einer fremden Anschauung ist, das ist kein Ich, sondern ein

Ding.

Ding. Gehet nun das Anschauen auf ein sinnliches, durch irgend ein gegebenes Objekt bestimmtes Handeln, so ist dasselbe sinnlich, empirisch. Gehet es aber unmittelbar auf ein absolutes, durch gar kein Objekt bestimmtes, sondern vielmehr jedes mögliche Objekt erst bestimmendes Handeln, wie z. B. das Schaffen jener Idee ist, die dann in der Erfahrungswelt für den menschlichen Geist der absolute Maaßstab alles Bestimmens wird, so ist das Anschauen übersinnlich, rein intellektuell. Es kommt nichts in den menschlichen Geist, als was er selbst für sich hervorbringt, und durch Reflexion auf das Hervorgebrachte sich selbst zum Objekte macht. Soll nun die Idee des Uebersinnlichen in dem Bewußtseyn des Menschen vorkommen, so muß er sie selbst hervorgebracht haben, und dann auf dieses Produkt reflektiren. Aber da das Hervorbringen dieser Idee die absolut erste Handlung des menschlichen Geistes ist, folglich erst durch eine neue Handlung darauf reflektirt wird, so kommt sie im gemeinen Bewußtseyn bloß vor als ein Produkt, das einen übersinnlichen Charakter verräth, als Ding an sich, nicht als ein ursprüngliches Handeln, das durch Selbstanschauung sich erst zum Objekte macht. Die Idee erscheinet als etwas Gegebenes, das wenn es auch dem Ich zugeschrieben wird, als eine demselben inhärirende Form betrachtet wird, die da seyn soll ohne Zuthun der Selbstthätigkeit. Auf dieses Gegebene, als solches, gehet die Reflexion bey dem gemeinen Bewußtseyn. Diese Reflexion ist nicht die ursprüngliche Anschauung, die unmittelbar auf das absolute Handeln, als solches, gehet; sondern sie ist eine Anschauung der ursprünglichen Anschauung, welche letztere

nun

nun als bloßes Objekt erscheint. Die Anschauung des Uebersinnlichen, die dem gemeinen Menschensinne, als solchem, zukommt, und einzig zukommen kann, ist daher noch sinnlich, und empirisch, weil sie nicht auf das Uebersinnliche, als bloßes absolutes Handeln, unmittelbar gehet, sondern nur auf das Produkt dieses Handelns, das als Ding an sich erscheint, also nur mittelbar. In der Erfahrungswelt kann sich zwar der gemeine Menschensinn auch seines Handelns, als solchen, bewußt werden. Dies geschiehet dann, wenn er sich in einem Zustande der Unbestimmtheit befindet, zwischen entgegengesetzten Handlungsweisen schwebt, und noch nicht weiß, zu welcher er sich bestimmen soll, aber endlich der Unbestimmtheit, die er nicht lange aushalten kann, durch ein bestimmtes Entschließen ein Ende macht, und auf dieses Handeln, als solches, im Handeln selbst, zugleich reflektirt. Aber er fasset dieses Handeln nie rein auf, sondern reflektirt immer zugleich auf das Objekt, auf welches das Handeln gehet, und wodurch es beschränkt wird.

§. 15.

Absolutes Abstraktionsvermögen, als die Bedingung der Erkenntniß des Uebersinnlichen.

Aber wir haben ein absolutes Abstraktionsvermögen, nach welchem man nicht nur von allen bestimmten Objekten, sondern auch von der Objektivität überhaupt abstrahiren kann, so daß nichts, als das reine Handeln des menschlichen Geistes übrig bleibt. Das Uebersinnliche spiegelt sich in dem Sinnlichen ab. Was in meinem Handeln sinnlich ist, ist das Objektive,

wodurch es beschränkt wird; an sich aber, abstrahirt von der beschränkenden Objektivität überhaupt, ist jedes Handeln, das ich mir zuschreibe, absolut. Abstrahire ich nun von allem Objektiven, das mein Handeln in der Sinnenwelt begleitet, und reflektire auf das reine Handeln, das zurück bleibt, so ist die Reflexion durch kein Objekt, nicht einmal durch das Handeln, insofern es in der gemeinen Reflexion als Objekt erscheint, vermittelt; sondern sie gehet unmittelbar auf das Handeln, als solches, und ist daher reine, intellektuelle, übersinnliche Anschauung. Ich bin mir hier meiner absoluten Freyheit, und einer Schöpferkraft bewußt, aus der ursprünglich alles das Handeln, das ich mir zuschreibe, strömt, und das nur in der mittelbaren Anschauung, in der gemeinen Reflexion, die nicht auf das Handeln, als solches, sondern auf ein Produkt gehet, als beschränkt erscheint. Ich setze in jedem Falle, wo ich zwischen entgegengesetzten Handlungsweisen unentschieden schwebe, daß ich handeln könne, wie ich wolle, daß ich folglich die Handlungsweise, die dann auf ein bestimmtes Objekt gehet, als bloßes reines Handeln gedacht, aus eigner Kraft schaffen, und daß sie mir weder durch die Natur, noch durch die Gottheit gegeben werden könne, wenn ich nicht selbst meine Ichheit aufheben, und mich zum bloßen Dinge herabwürdigen will. So ein absolutes Handeln, ein Schaffen setze ich als Grund meines ganzen Bewußtseyns, das durch Reflexion bestimmt ist. Ja das Bewußtseyn, das ich mir zuschreibe, kann nur insofern eigentlich mein Bewußtseyn heißen, als ich demselben ein Schaffen durch mich selbst, oder ein absolutes Handeln, das sich erst durch die gemeine Re-

flexion zu einem bestimmten Handeln herabstimmt, voraussetze. Ich finde in mir die Idee des Uebersinnlichen, und schreibe sie mir zu; behaupte folglich, daß sie durch keine fremde Kraft in mein Bewußtseyn gekommen sey, sondern daß ich sie selbst der Form, und Materie nach selbst hervorgebracht, d. i. geschaffen habe. Und um mich mit untrüglicher Gewißheit davon zu überzeugen, so reflektire ich nicht bloß auf diese Idee, insoferne sie in meinem Bewußtseyn als schon gegeben erscheint, sondern ich bringe sie aufs neue durch absolute Kraft, bloß weil ich schlechthin will, hervor, und schaue zugleich dieses Hervorbringen im Akte selbst, nicht bloß in dem darauf folgenden, und durch die Reflexion sich abspiegelnden Produkte, an. Und so erhebe ich mich zu der unmittelbarsten, reinsten, vollkommensten Erkenntniß des Uebersinnlichen, wie es an sich ist, als eines absoluten Handelns, als eines Schaffens, nicht wie es erscheint, als einer bloß gegebenen Idee, als eines Produktes, und Dinges an sich. Diese übersinnliche Erkenntniß des Uebersinnlichen ist das einzige rein a priori, von dem die Philosophie ausgehen muß. Alles, was auf dem Reflexionspunkte als bloß gegeben erscheint, dessen sich der menschliche Geist nicht als durch sich selbst hervorgebracht, und sich selbst durch sich selbst gegeben bewußt werden kann, ist a posteriori. Auf diesem letzteren Gebiete, in das sich der gemeine Menschensinn theilet, ist keine Philosophie möglich. Auf den ersten Standpunkt hat sich Kant nie selbst erhoben; er wurde nur hie und da, wie ein Träumender, auf den Flügeln des Gefühles auf denselben getragen, und darauf niedergesetzt.

setzt. In diesem Zustande einer traumartigen Begeisterung sprach er so, als wenn er wirklich eine vollkommene Erkenntniß dieses Gebietes hätte. Allein so bald er wieder von seinem geistvollen Traume erwachte, fand er sich auf dem Gebiete des gemeinen Menschensinnes, und alle die Formen a priori, die er in jenem Zustande gesehen hatte, waren verschwunden, und in Formen a posteriori verwandelt. Träumend behauptete er eine Erkenntniß des Uebersinnlichen; wachend läugnete er sie. Sein Traum hatte mehr Wahrheit, als der Zustand seines Wachens. — Was er träumend sagte, das müssen wir wachend behaupten, nämlich daß wir das Uebersinnliche so gewiß erkennen können, als wir uns des Sinnlichen bestimmt bewußt sind; ja daß nur von dem Uebersinnlichen eine durchaus bestimmte Erkenntniß möglich ist, statt daß das Sinnliche immer neue Bestimmungen erhalten kann, und muß, und folglich die Sphäre seines Bestimmtwerdens nie geschlossen ist. Es giebt schlechthin ein Uebersinnliches — das ist das Resultat des schönen Traumes, den Kant geträumt hat. Und es giebt für uns nur insofern ein Uebersinnliches, als wir uns dessen auf das bestimmteste bewußt sind, oder die vollkommenste Erkenntniß davon haben, das ist das absolute Princip, und Endresultat der wahren Philosophie, die nur den Zustand des Wachens kennt, und nie träumt. Sobald die Philosophie das nicht weiß, und auf das bestimmteste weiß, was sie behauptet, träumet sie; und sobald sie träumt, hört sie auf Philosophie zu seyn.

§. 16.

§. 16.

Kants Kritik muß streng beurtheilt werden *).

Hat die wahre Philosophie das absolute Ziel der Vernunft erreicht, von welchem aus sie alle Bestimmungen des Bewußtseyns auf das befriedigendste erklären kann — welches eben der Beweis ist, daß sie jenes Ziel erreicht hat —, so muß sie auch wissen, daß sie es erreicht hat. Denn sie träumet nie. Und so muß sie auch mit untrüglicher Gewißheit wissen, daß alle bisherige Philosophie von nichts, als Irrthume ausgieng, und nothwendig auf lauter Irrthum führte; daß sie, statt die moralischen, und physischen Uebel ohne Zahl, unter denen die Menschheit seufzt, zu mindern, sie vielmehr planmäßig vervielfältigte, und zu verewigen geschickt war. Beydes sagt sie laut, ohne den Vorwurf der Unbescheidenheit zu fürchten. Denn ihre höchste Pflicht ist es, Wahrheit zu suchen, und die gefundene Wahrheit öffentlich zu sagen, weil sie nur durch die Erfindung, und Verbreitung der Wahrheit ihre hohe Bestimmung, die Menschheit von Grund aus zu bessern, und zu beseligen, erreichen kann. Sie kennt, und fühlet die absolute Harmonie der Vernunft mit sich selbst, die Seligkeit ist, und zur Seligkeit führet. Jede bisherige Philosophie mußte es auch bey dem deutlichsten Bewußtseyn der Harmonie

des

*) Es wird hier immer vorausgesetzt, was Kant selbst erklärt hat, daß seine Kritik bloß nach dem Gesichtspunkte des natürlichen Verstandesgebrauches, oder nach dem Reflexionspunkte erklärt werden müsse.

des bloßen Denkens fühlen, daß die ursprüngliche Vernunft, die kein Denken, sondern ein bloßes Handeln ist, mit der denkenden Vernunft in eine unselige Entzweyung gerathen war. Und dieses schmerzhafte Gefühl der Selbstentzweyung, das auf keine Art unterdrückt werden kann, mußte jedem Denker zurufen: „Du bist auf dem Wege des Irrthumes, und „Verderbens! Hüte dich, die Produkte deines Verstandes, der, wenn man sie für ächte Kinder der „Vernunft ausgiebt, lügt, und trügt, und das Verderben verewigt, für Wahrheit auszugeben, und die „Menschheit noch tiefer in den Abgrund des Irrthumes, und Verderbens hineinzuführen, als sie durch „eine natürliche Täuschung des bloßen Verstandes schon „hineingeführt wurde. Was du für Wahrheit erklärst, „kann nur ein Versuch, die Wahrheit zu finden, seyn, „von dessen Mißlingen dich dein eignes Bewußtseyn, „das Gefühl der Selbstentzweyung überzeugen muß.

Unerbittlich strenge sucht also die wahre Philosophie in dem eben so deutlichen, als lebhaften Bewußtseyn der vollkommensten Harmonie der Vernunft mit dem Verstande, die sie erreicht hat, den Irrthum auch in den Schriften der ehrwürdigsten Denker auf, reißt ihm die Maske der Wahrheit vom Gesichte, und stellt ihn in seiner Blöße zur Verachtung, und zum Abscheu öffentlich dar. Sie stürzt die Tempel, und Altäre ohne alle Schonung nieder, die man ihm um so freygebiger, und glänzender baute, weil er von einem ausgezeichnet großen Manne kam, und man ihn um so zuversichtlicher für die wohlthätigste Göttinn der Sterblichen, für die Wahrheit selbst, wie sie an sich

ist,

ist, hielt. Um dieses so mächtige, und gefährliche Vorurtheil vernichten zu können, behandelt sie den Irrthum gerade um so strenger, je größer, und ehrwürdiger der Denker ist, der selbst getäuschet durch seinen betrügerischen Zauber, und durch seine Aehnlichkeit mit der Wahrheit, denselben für Wahrheit verbreitete, und um so mehr Schaden anrichtete, oder für die Zukunft anzurichten fähig war, je bereitwilliger man ihm wegen seines großen, auf Scharfsinn des Verstandes, und Güte des Herzens gestützten Ansehens glaubte.

Hier ist gerade die Gefahr für die Menschheit am größten; und es wäre für die wahre Philosophie Hochverrath an derselben, wenn sie durch eine mißverstandene Bescheidenheit, und Schonung die Gefahr unterhalten, und in dem unmittelbaren Bewußtseyn der absoluten Wahrheit mit dem skeptischen Platner ungefähr sagen wollte: „Es ist mir nichts so wenig unerwartet, als daß andere mehr sehen, und richtiger urtheilen, denn ich.“ So lange man sich noch auf dem Wege des Zweifels, der Disharmonie der Vernunft mit dem Verstande befindet, muß man so sprechen. Aber Zweifelsucht ist nur der Weg zur wahren Philosophie, nicht sie selbst. Sobald die philosophirende Vernunft das Wahre an sich gefunden hat, weiß sie auch mit der untrüglichsten Gewißheit, die möglich ist, durch das Gefühl einer absoluten Harmonie der Vernunft mit sich selbst, das sie in die deutlichste Erkenntniß auflösen kann, daß sie das Wahre gefunden hat. Sie kann daher nicht mehr im Zweifel schweben, ob sie, oder ob andere das Wahre getroffen haben. Eben so wenig kann sie gestimmt seyn, dem

Irrthume von hoher Herkunft die Cour zu machen, und ihm den Weihrauch eines unverdienten, und höchst gefährlichen Lobes zu streuen; sie muß es vielmehr für Pflicht halten, ihn weit strenger, als jenen, der nur von dem philosophischen Pöbel kommt, zu behandeln, und ihn so sichtbar zu brandmarken, daß ihn auch blöde Augen als das erkennen, was er ist.

Das ist gerade der Fall in Absicht auf Kanten. Kein Philosoph wurde mehr angebethet, als Kant. Keine Philosophie wurde so geschwind, so allgemein verbreitet, und mit so vielem Eifer nicht bloß auf Moral, und Religion, sondern auf alle Wissenschaften angewandt, als die Kantische. Keine war also, in der Voraussetzung, daß sie auf Irrthum gebaut ist, und auf Irrthum führet, fähiger, mehr Verderben unter der Menschheit anzurichten, als sie. Die Philosophie, die sich auf den einzig wahren Standpunkt erhoben hat, und dieses so gewiß weiß, als sie nur überhaupt weiß, und folglich von diesem Standpunkte aus die ganze Kette der Irrthümer der Kantischen Philosophie übersieht, sieht sich daher gezwungen, den Irrthum, der von einem so ausgezeichnet großen Manne, wie Kant ist, kommt, und der in dieser Rücksicht ungleich mehr Schaden anrichten muß, als jeder anderer, mit der äußersten Strenge, und ohne Rücksicht auf den ehrwürdigen Urheber desselben, zu behandeln. Sie sagt diesem durch eine so vornehme Person geadelten Irrthume ins Gesicht: „Du bist Unsinn," — wenn sichs in der That so verhält. Dieses läßt sich aber bis zur höchsten Evidenz beweisen. Die wahre Philosophie kann also ihre innigste Ueberzeu-

zeugung nicht verhehlen, sondern muß sie, wenn sie es mit der Wahrheit, und Menschheit redlich meynt, ohne alle Schminke öffentlich darlegen.

§. 17.

Kants Person verdient alle Achtung.

Aber sie hat es hier nur mit dem Irrthume, keinesweges aber mit dem Urheber desselben zu thun. Sie sieht sich vielmehr durch die reinste Wahrheit gedrungen, dem letzteren die höchste Achtung zu beweisen. Wie könnte sie, wenn Wahrheit einzig auf ihrer Seite ist, den Mann verachten, und herabsetzen wollen, der beynahe sein ganzes thätiges Leben der ernsthaftesten, rastlosesten, und uneigennützigsten Untersuchung der Wahrheit geweiht, und vielleicht die reizendsten Freuden mit der größten Selbstverläugnung derselben zum Opfer gebracht hat? Wie könnte sie die bedeutenden Winke, die auf den einzig wahren Weg hinweisen; die lichtvollen Funken der ächten Weisheit, die aus der Fülle seines Geistes, und Herzens strömten, und für den aufmerksamen Wanderer den Weg zur Wahrheit, der vorher in lauter Dunkelheit gehüllt war, so sichtbar bezeichnen, — verkennen? Wie sollte sie seine reine Wahrheitsliebe, seinen Eifer, die Kleinodien der Menschheit zu retten, und die herkulische Kraft, womit er in dem großen, unermeßlichen Gebiete der Spekulation die Abentheuer des Irrthumes aufsuchte, und bekämpfte (wenn sich auch der Sieg nicht für ihn erklärte) — nicht mit gebührender Achtung schätzen?

§. 18.

Kants Vorzug vor andern Philosophen, die vor ihm aufgetreten waren.

Wenn die neueste Philosophie von seiner Philosophie behauptet, daß sie (in gewisser Rücksicht) die widersprechendste sey, so ist dies (in anderer Rücksicht) mehr Lob, als Tadel: es ist die laute Anerkennung eines Vorzuges, den sie vor allen übrigen Produkten der philosophirenden Vernunft, die vorhergegangen waren, behauptet. Die Kantische Philosophie ist in den Augen der neuesten Philosophie nur darum widersprechend, weil Kant sein großes, erhabenes, alles umfassendes, nur Freyheit athmendes Herz seinem Verstande nicht zum Opfer bringen konnte. Kein Philosoph vor ihm erkannte die Vernunft ihrem Wesen nach; was man Vernunft nannte, war bloßer Verstand. Die größten Selbstdenker vor Kant drangen nicht weiter, als bis in das Gebiet des Verstandes, den zur philosophirenden Vernunft erhoben, nichts als Lügen ausbrüten, und verbreiten kann. Diesem Lügner von Anbeginn wurde nun das Herz aufgeopfert, das seiner ursprünglichen Bestimmung nach unendlich über den Verstand erhaben ist. Diese Denker brachten zwar mehr Harmonie in ihr Denken (sie blieben dem Grundirrthume, von dem sie ausgiengen, getreu, und waren in gewisser Rücksicht das, was ein consequenter Lügner ist); aber desto mehr Disharmonie in das Herz. Auch Kant drang nicht weiter vor, als bis auf die letzte Gränze des Verstandes, die in den Kategorien besteht. Insofern ist er seinen größten Vorgängern

nicht

nicht nur am Verstande gleich, sondern er übertraf sie noch, weil keiner unter ihnen die letzten Endpunkte der theoretischen Vernunft so bestimmt angab, als er, und daher den einzigen Schritt, der noch nöthig war, um in das Gebiet des Uebersinnlichen zu kommen, für jeden künftigen Denker vorbereitete, und erleichterte. Seine Inkonsequenzen kamen nur von seinem ausgezeichnet großen Herzen her, das sich dem Verstande schlechterdings nicht unterwerfen konnte, und wollte. Sein Herz war für ihn der unsichtbare Schutzgeist, der ihn den Gesetzen des Verstandes zuwider auf Resultate leitete, die den Resultaten jener Denker gerade entgegengesetzt sind, welche sich bloß der Leitung des Verstandes überlassend, die verderblichsten Lehrer für die Menschheit geworden. Ja, groß ist Kants Verstand; er raget ehrwürdig unter allen Denkern der Vorzeit hervor; aber noch größer ist sein Herz, das auch durch den höchsten Verstand nicht zu besiegen war. Denn dieser bleibt auch in seiner erhabensten Stufe noch beschränkt; aber das Herz umfasset das Unendliche durch das Gefühl des Sehnens, das schlechthin durch keinen Gegenstand der Sinnenwelt befriedigt werden kann. Jener bleibt immer, wenn er nicht bis zur Vernunft gesteigert wird, ein Sklave der Naturnothwendigkeit; dieses ist ursprünglich nur ein Sklave der Freyheit. Es ist durch nichts zu besiegen, als nur durch sich selbst. Nur durch eigene Kraft kann es sich von den ehrenvollen Banden seiner ursprünglichen Freyheit, an denen zugleich seine ganze Würde hängt, losmachen, und sich in die entehrenden Fesseln des bloßen, nicht durch die Vernunft bestimmten, und mit ihr in Harmonie gesetzten Verstandes, wodurch seine Freyheit, und sein

ganzer Adel verlohren geht, schmieden. Kants Herz war zu groß, als daß es sich so tief herabwürdigen konnte. Nach den Grundsätzen, von welchen Kant ausgieng, hätte er die Freyheit, und mit ihr alles, was der Menschheit heilig seyn kann — Nothwendigkeit der Pflicht, Verdienst, Hoffnung eines besseren Lebens, Gottheit — dem Verstande, den er für die Vernunft selbst ansah, zum Opfer bringen müssen. Mit dem bloßen Verstande ist Freyheit, und alles, was aus ihr folgt, schlechterdings unverträglich. Kant, wenn er auch noch so oft von reiner Vernunft spricht, und sichs zum ausschließenden Geschäfte macht, die reine Vernunft unvermischt von dem Verstande darzustellen, kennt doch, nach deutlicher Einsicht, nichts, als den Verstand.

Andere Selbstdenker vor Kant sahen auf demselben Standpunkte, auf welchem auch Kant stehet, und nach welchem man den Verstand nothwendig mit der Vernunft verwechselt, wohl ein, daß wenn sie consequent verfahren wollten, sie nur einen Theil dessen retten könnten, was in unserem Bewußtseyn sich mit dem Gefühle der Nothwendigkeit aufdrängt — nämlich Freyheit, oder Naturnothwendigkeit, ob sie sich gleich auch hierinn täuschten, indem aus dem höheren Standpunkte erhellet, daß sich keines allein, sondern nur beydes in Verbindung retten lasse; daß keine Freyheit ohne Naturnothwendigkeit, und umgekehrt, möglich sey. Diese absolute Nothwendigkeit, nach welcher Freyheit mit Naturnothwendigkeit verbunden werden muß, fühlte bloß Kant; sah sie aber nicht bestimmt, und deutlich ein, das heißt, er war sich nicht

des

des Grundes bewußt, nach welchem beydes zu verbinden ist. Dieser wird erst auf dem höchsten Standpunkte, der Kanten gänzlich unbekannt war, sichtbar. Diese Nothwendigkeit, Freyheit mit Naturnothwendigkeit zu verbinden, fühlet jeder Mensch, der zum Selbstbewußtseyn gekommen ist; denn sie ist die Bedingung der Ichheit, und ohne sie kann Niemand sagen, Ich. Der Philosoph ist auch Mensch, und ist daher nothwendig an dieses Gefühl gebunden: er kann es so wenig unterdrücken, als das Selbstbewußtseyn. Aber ist dieses Gefühl nicht lebhaft genug, so wird es wenigstens in der Spekulation verläugnet. Gehet die Spekulation bloß von dem Verstande aus, so ist sie gezwungen, um Consequenz zu behaupten, die Freyheit von der Naturnothwendigkeit zu trennen, und die Behauptung aufzustellen, daß entweder nur Freyheit, oder nur Naturnothwendigkeit (das System des Idealismus, und Materialismus) möglich sey. So sieget bey einem schwächeren Gefühle wenigstens in der Spekulation der Verstand über das Herz, ob er gleich außer derselben schlechthin dem Herzen unterliegen muß, weil von der unzertrennlichen Verbindung der Freyheit mit der Naturnothwendigkeit das Selbstbewußtseyn abhängt, das praktisch unmöglich verläugnet werden kann.

Bey Kanten war das erhabene Gefühl für Freyheit, und für alles, wodurch sie bedingt ist, viel zu lebhaft, als daß es auch durch den ausgebildetesten, und scharfsinnigsten Verstand besiegt werden konnte. Gemäß diesem Gefühle für Menschenwürde, suchte er nicht bloß das eine, oder das andere Bruchstück, wovon das Selbstbewußtseyn, und alles

Intereſſe der Menſchheit abhängt, zu retten, bloß um den Verſtand nicht in Widerſprüche mit ſich ſelbſt zu verſetzen; ſondern, ſo wie ſein großes Herz alles umfaßte, was zur Würde der Vernunft gehört, ſo ſuchte auch ſein Verſtand Dinge zu vereinigen, die auf ſeinem Gebiete ſchlechterdings unvereinbarlich ſind, und nur durch die urſprüngliche Vernunft, die über den Verſtand unendlich erhaben, und das Auge des Herzens iſt, vereinigt werden können. Das Herz vereinigt Freyheit und Naturnothwendigkeit in der Wirklichkeit; die Vernunft in der Idee; der Verſtand, der nichts, als Begriffe kennt, und durch ſchwache, beſchränkte Bilder dieſe Vereinigung beſchreiben, und das Unendliche durch das Endliche meſſen will, vernichtet nothwendig das Weſen der wirklichen Freyheit, das in der Verbindung mit der Naturnothwendigkeit beſtehet, und mit demſelben alles, worauf die Würde der Menſchheit, und ihr Heil ruhet. Daß Kant alſo durch den Verſtand unvereinbarliche Dinge zu vereinigen ſtrebte, und in dieſer Rückſicht, wenn man von dem Intereſſe des Herzens abſtrahirt, und bloß auf die Geſetze des Verſtandes reflektirt, ein widerſprechendes Syſtem aufbaute, iſt gar kein Beweis, daß ſein Verſtand ſchwächer war, als der anderen großen Selbſtdenker, die über das Gefühl durch Spekulation ſiegten, und dadurch mehr Conſequenz in ihr, obgleich an ſich irriges Denken brachten; ſondern nur ein Beweis, daß ſein Herz noch größer, und ausgebildeter, als ſein Verſtand, und über den lichtvolleſten Verſtand, als ſolchen, zu ſiegen fähig war.

Kant ist in einem ähnlichen Falle, wie Luther. Dieser mußte vor dem Tribunale des Verstandes verlieren; aber vor dem Richterstuhle des Herzens, und des Gewissens konnte er nie verlieren. Kant hat sich zu einem Grade von Verstandeskultur erhoben, von welcher Luther sich noch gar keinen Begriff machen konnte. Aber ungeachtet dieser Höhe der intellektuellen Cultur, durch die sich Kant vor allen Philosophen auf das sichtbarste auszeichnet, unterlag er doch der weit größeren Kraft des reinsten, und edelsten Herzens, das gleichsam die Gottheit war, die ihn begeisterte; und getrieben durch diese Begeisterung, strebte er, das, was bloß auf dem Gebiete des Herzens, und der ursprünglichen Vernunft gilt, auf das Gebiet des Verstandes herabzuziehen, und da geltend zu machen. Daher verwickelte er sich bey aller Geistesgröße, wodurch er die übrigen Philosophen übertraf, doch in weit mehrere, und (wenn man bloß auf die Gesetze des Verstandes reflektirt) weit widersinnigere Widersprüche, als in welche sich jene Philosophen, denen die Foderungen des Verstandes theuerer waren, als die des Herzens, verwickelt hatten. Aber diese Niederlage des Verstandes, bewirkt durch das Herz, ist für Kant weit rühmlicher, als der glänzendste Sieg des Verstandes über das Herz, dessen sich viele andere Philosophen rühmen können. Hätte sich Kant bis zur deutlichen, und durchaus bestimmten Einsicht des Wesens der Vernunft erhoben, so würde es ihm gelungen seyn, auch den Verstand mit sich selbst, mit dem Herzen, und der Vernunft ganz harmonisch zu machen, und das Ziel wirklich zu erreichen, welches die philosophirende Vernunft seit Jahrtausenden erstrebte, aber nicht erreichen konnte.

Die

Die wahre Philosophie ergreift den ganzen Menschen, und verbreitet über das ganze Gebiet des Bewußtseyn absolute Harmonie.

§. 19.

Die wahre Philosophie ist keiner Verachtung gegen ächte Wahrheitsfreunde fähig.

Es liegt im Wesen der Vernunft, insofern sie nothwendig beschränkt ist, daß sie erst alle Wege des Irrthumes nach allen ihren Richtungen durchkreuzen müsse, ehe sie auf den sichern Weg unwandelbarer Wahrheit kommen kann. Und in dieser Rücksicht müssen dem edlen Wahrheitsfreunde, der endlich das Ziel der philosophirenden Vernunft gefunden hat, selbst die abentheuerlichsten Irrthümer, wenn sie eine Folge strenger Wahrheitsliebe sind, ehrwürdig seyn, insofern sie als nothwendige Mittel, zur Wahrheit zu gelangen, zu betrachten sind, ob sie gleich, insofern sie Irrthümer sind, ohne alle Schonung in ihrer wahren Gestalt müssen dargestellt werden. So versöhnet sich die philosophirende Vernunft mit den edlen Denkern, die aus Wahrheitsliebe irrten auf immer, und verfolgt nur den Irrthum, als solchen. Sie ist keiner Verachtung, keiner Feindseligkeit, keiner Rache gegen die ersteren fähig, wenn sie ehrlich den Weg wandeln, der ihnen zur Wahrheit zu führen scheint, wenn derselbe gleich an sich zu lauter Irrthümern verführt. Nur dem gilt Verachtung, der die Wahrheit schändlichen Leidenschaften, deren Sklave er ist, zum Opfer bringt. Die

phi-

philosophirende Vernunft, die bis in das Wesen der ursprünglichen Vernunft eingedrungen, und dadurch zur absoluten Harmonie mit sich selbst gekommen ist, schmeichelt zwar dem redlichsten Wahrheitsfreunde, wenn er sich verirret hat, auf keine Art. Lehret er baaren Unsinn, so sagt sie das mit ungeschminkten Worten. Ist seine Lehre verderblich, so verhehlet sie auch das nicht im geringsten, und warnet davor. Aber sie sieht auch zugleich auf sein edles Streben, Wahrheit zu finden, und durch die Verbreitung derselben die Menschheit zu verbessern, und zu beseligen. Und nach dieser Ansicht reicht sie ihm liebevoll die Hand, erkennet ihn als ihren ächten Bruder, und giebt ihm den Kuß des ewigen Friedens.

II.

Darstellung des Fichteschen Systemes, und der daraus hervorgehenden Religionstheorie.

Erstes Hauptstück.

Fichtesches System überhaupt.

§. 20.

Grundcharakter der Fichteschen Philosophie.

Die Fichtesche Philosophie zeichnet sich vor allen übrigen philosophischen Systemen, die je erschienen sind, dadurch aus, daß sie nicht von irgend einem auf dem Reflexionspunkte gegebenen, sondern von einem über alles Gegebenseyn erhabenen Princip ausgehet, und behauptet, daß alles mögliche

Ge-

Gegebenseyn, oder jede im Bewußtseyn vorkommende Thatsache, nur durch ein Princip auf eine vollkommen befriedigende Art erklärt werden könne, das der Philosoph selbst schaffen *), und unvermischt von allen fremden Ingredienzen, die außer diesem idealen Schöpfungsakte liegen, anschauen, und durchgängig bestimmen müsse. Dieses Princip ist ihr die Vernunft, aber nicht, wie sie im Bewußtseyn auf dem Reflexionspunkte in theoretischer, und praktischer Rücksicht gegeben ist, und erscheinet (das individuelle Ich); sondern die Vernunft ihrem ursprünglichen, wesentlichen, über alles auf dem Reflexionspunkte erscheinende Gegebenseyn erhabenen Charakter nach, kurz die Vernunft an sich (die reine Vernunft), deren Wesen in keinem Seyn an sich, sondern in einem absoluten Handeln bestehet. Kein Vernunftindividuum (kein Ich,) ist realiter die Vernunft an sich, oder die durchaus unbeschränkte Vernunft, die in der Philosophie allen Erscheinungen zum Grunde gelegt werden soll; aber jedes Vernunftindividuum strebt nothwendig, sich von allen Schranken loszureissen, und das zu werden, was es sich in der ihm auf dem Reflexionspunkt gegebenen Idee der Vernunft an sich, oder der durchaus realiter unbeschränkten Vernunft (der Gottheit) vorstellt. Auch dem Philosophen ist diese Idee gegeben; aber er begnügt sich nicht mit dem bloßen Gegebenseyn derselben (mit der Erschei-

*) Der Ausdruck Schaffen beziehet sich hier nicht auf die Urhandlung des menschlichen Geistes, die, als solche, der Philosoph auf keine Art schaffen kann, sondern nur auf die Idee, wodurch jene bestimmt dargestellt werden soll.

scheinung), weil es nach dieser Ansicht immer ungewiß bleiben muß, ob durch diese Idee der Charakter der Vernunft, wie sie wirklich an sich ist, ausgedrückt werde. Er suchet daher diese Idee in ihrer ursprünglichen Quelle auf, und findet, daß sie ursprünglich auf keine Weise gegeben werden könne, weder durch die Objektenwelt, noch durch unmittelbare Einwirkung der Gottheit auf das Ich (durch Offenbarung), sondern durch ein absolutes Handeln des menschlichen Geistes auf sich selbst, das bey dem gemeinen Menschen ursprünglich bewußtlos geschieht (woher es auch kommt, daß das Objekt dieser Idee nicht als ein selbstthätiges Handeln, sondern als ein absolutes Seyn, als Ding an sich auf dem Reflexionspunkte erscheint), das aber der Philosoph zum deutlichen Bewußtseyn dadurch erhebt, daß er dasselbe mit Bewußtseyn, und Freyheit reproducirt, und als bloßes, reines Handeln, nicht als Produkt (als Idee, oder insofern auf das, was der Idee entsprechen soll, reflektirt wird, als Ding an sich) anschauet.

§. 21.

Sinnliche — übersinnliche Anschauung.

Jede Anschauung ist noch sinnlich, die auf irgend ein Objekt, sey es auch nur ein ideales (z. B. die Idee der Gottheit, die in der Reflexion als Objekt erscheint) gehet. Denn nichts kommt in den menschlichen Geist, als durch ein Handeln desselben auf sich selbst, wodurch er alles ursprünglich in sich selbst setzt,

was

was in dem Bewußtseyn als Objekt erscheint, es mag dasselbe aus dem Gebiete der sinnlichen, oder übersinnlichen Welt seyn. Es kann daher im eigentlichsten Verstande dem Ich gar kein Objekt gegeben werden. Jedes mögliche Objekt das im Bewußtseyn vorkommt, setzt ein absolutes Handeln des Ich auf sich selbst voraus, wodurch das, was in der Reflexion als gegebenes Objekt erscheint, erst zum Objekt gemacht, bestimmt, und der Einheit des Bewußtseyns einverleibt wird, so daß das Ich die Vorstellung desselben als seine Vorstellung, hervorgebracht durch sich selbst, als absolutes Handeln, oder objektiv angesehen, als absolute Kraft, betrachten kann. Der Begriff Objekt ist daher schon etwas Abgeleitetes, nicht Ursprüngliches.

Das eigentliche Reale ist nie ursprünglich Objekt, Substanz, Ding, oder Seyn (welches hier lauter identische Ausdrücke sind), sondern absolutes, nur von sich selbst abhängendes Handeln. Wenn nun der Philosoph dieses ursprüngliche absolute Handeln, das auf dem Standpunkte des gemeinen und logischen Bewußtseyns nur als Produkt vorkommt, mit Bewußtseyn reproducirt, und unvermischt von aller Objektivität, folglich als bloßes, reines Handeln im Handeln selbst anschauet, so ist diese Anschauung nicht sinnlich, sondern übersinnlich oder rein intellektuell.

Daß Kant keine intellektuelle Anschauung will gelten lassen, davon ist der Grund der Umstand, daß derselbe auf dem Reflexionspunkte stehen bleibt, wo nothwendig alles Reale als Objekt erscheint, keines

weges aber als ein Handeln. Alles, was gegeben ist, ist nothwendig, als solches, Objekt. Was aber gegeben werden kann, ist immer nur etwas Sinnliches, ein durch Empfindung bestimmtes Ding, aber kein Ding an sich, wie Kant behauptet. Da aber die Anschauung (auf dem Reflexionspunkte) immer nur auf ein Gegebenes gehen kann, und jedes Gegebene ein durch Empfindung bestimmtes Objekt ist, so ist auch die Anschauung nur sinnlich. Von dem Uebersinnlichen (das ihm Ding an sich ist) ist nur eine Idee möglich. Nur die Idee, keinesweges aber das ihr entsprechende übersinnliche Objekt kann angeschauet werden.

So räsonnirt Kant; und er räsonnirt nach seinem Standpunkte richtig. Es kann nach diesem keine übersinnliche Anschauung geben. Aber Fichte läugnet, daß der Reflexionspunkt der eigentlich philosophische Standpunkt sey. Nach ihm muß sich der Philosoph bis zur reinen, von aller Objektivität nicht bloß der individuellen, sondern auch der Objektivität überhaupt unabhängigen Anschauung des absoluten Handelns erheben, wodurch der menschliche Geist das Bewußtseyn, und mit demselben alles, was in demselben vorkommt, also auch den Begriff von Objektivität überhaupt, hervorbringt, und sich zum Anschauen, und Reflektiren in Absicht auf das, was er bewußtlos hervorgebracht hat, bestimmt. Der Philosoph muß aus jenem absoluten Handeln, das er als Grund der Möglichkeit aller Bestimmungen des Bewußtseyns voraussetzt, den Reflexionspunkt selbst, und folglich auch alles das, was auf demselben als gegeben vorkommt, erklären, und deduciren. Soll der Re-

flexionspunkt selbst erklärt werden, so muß man sich nothwendig über denselben erheben. Dieses ist nur insofern möglich, als der Philosoph das absolute Handeln, wodurch der menschliche Geist das Bewußtseyn ursprünglich, aber ohne Reflexion auf dieses Handeln, als solches, hervorbringt, mit Bewußtseyn reproducirt, und rein anschauet, wie es an sich ist, nicht wie es auf dem Reflexionspunkte erscheint, wo es, als Handeln, verschwunden ist, und sich in ein unbekanntes, und nie erkennbares Seyn (Ding an sich) verwandelt hat. Das Handeln, wodurch der menschliche Geist das Bewußtseyn sammt allen seinen Bestimmungen hervorbringt, muß als übersinnlich gesetzt werden, wenn derselbe ein Ich, und kein selbstloses Ding seyn, wenn er das Bewußtseyn, dessen er sich bewußt ist, als sein Bewußtseyn, und die darinn vorkommenden Vorstellungen, Empfindungen, und Willensentschlüsse mit Recht als seine Vorstellungen, seine Empfindungen, seine Willensentschlüsse ansehen soll. Ist dieses Handeln übersinnlich, so ist auch die Anschauung übersinnlich, die unmittelbar, und nicht erst vermittelst des Begriffes von Objektivität, auf dasselbe gehet. Der Verstand ist nur gleichsam der Behälter der Objekte, die in ihm niedergelegt, und aufbewahret sind. Die Anschauung kann also hier nie auf ein Handeln, sondern auf ein vorschwebendes Seyn, oder Objekt gehen, das gleichsam der Schatten eines ursprünglichen Handelns ist.

§. 22.

Das eigentliche Reale ist bloßes Handeln, nie Ding.

Insofern nach Fichte das Uebersinnliche, das Reale an sich, das jeder durch empirische Anschauung, und Reflexion erscheinenden Realität zum Grunde liegt, ein bloßes absolutes Handeln ist, das man unmittelbar als solches anschauen kann, so ist das Uebersinnliche nicht nur kein Ding an sich, dessen Wesen uns ewig unerkennbar seyn müsse, sondern es ist vielmehr dasjenige, das man unmittelbar, und durchaus erkennen kann, so daß gar keine Dunkelheit in Absicht auf die Erkenntniß desselben übrig bleibt. Wäre das eigentliche Reale Ding an sich, dann wäre es unmöglich, es auf irgend eine Art seinem ursprünglichen Charakter nach zu erkennen. Denn in diesem Falle wäre nur insofern irgend eine Vorstellung möglich, als das Ding an sich das Ich, als bloßes Vorstellungsvermögen afficirte. Es müßte aber immer problematisch bleiben, ob das Reale, als Ding an sich, das Ich gerade so afficirte, wie es wirklich an sich wäre. Die einzige Erkenntnißquelle alles Realen wäre daher in diesem Falle die Affektion. Nur so weit die Affektion reichte, könnte man das Reale erkennen. Die Affektion wäre das Glas, wodurch wir einzig das Reale erblicken könnten. Aber wer kann uns dafür einstehen, daß wir durch dieses Glas das Reale so erblicken, wie es an sich ist? Kein Vorstellen kann das Ding an sich erreichen; jedes mögliche Vorstellen gehet nur auf ein durch Affektion bestimmtes Objekt, keinesweges aber

auf

auf das Ding an sich. Da nun das Erkennen durch das Vorstellen nothwendig vermittelt ist, so ist auch klar, daß wir das Reale nur insofern erkennen können, als es uns durch die Affektion bestimmt erscheinet, keinesweges aber, wie es an sich ist.

Diese Resultate sind unvermeidlich, wenn das eigentliche Reale Ding an sich ist; sie machen den Geist der Kantischen Kritik aus. Aber das Reale ist nothwendig Ding, und zwar entweder ein bestimmtes Ding, oder Ding an sich, je nachdem man dasselbe als abgeleitet, oder ursprünglich betrachtet, wenn man auf dem Reflexionspunkte stehen bleibt, wie Kant thut. Das Uebersinnliche erscheint hier als Ding an sich, das Sinnliche aber als bestimmtes Ding. Von dem Uebersinnlichen ist daher keine Erkenntniß möglich; diese ist bloß auf das Sinnliche beschränkt. Das Uebersinnliche muß zwar nothwendig als real gesetzt werden, weil sonst nichts Sinnliches möglich wäre; aber es kann nur durch eine bloße Idee gesetzt werden, von der es ewig problematisch bleibt, ob durch dieselbe der wesentliche Charakter des Uebersinnlichen durchaus richtig ausgedrückt werde.

§. 23.

Die Erkenntniß dessen, was an sich ist, ist nicht bloß möglich, sondern schlechthin nothwendig.

Aber Fichte behauptet dagegen, daß wenn wir das Uebersinnliche, von dem, als der letzten Quelle,

selbst nach dem Geständniß Kants, und seiner Anhänger alle unsere Erkenntniß entspringt, nicht erkennen können, wir auch nie wissen können, ob wir das Sinnliche nach nothwendigen, unveränderlichen Gesetzen, oder so erkennen, wie es in seiner Sphäre jedem beschränkten Vernunftwesen schlechthin erscheinen muß; und daß folglich die Erkenntniß des Sinnlichen eben so ungewiß, und wankend werde, wie die vermeyntliche Erkenntniß des Uebersinnlichen ist. Nach Fichte muß man also entweder das Uebersinnlich durchgängig, so wie es an sich ist, ohne allen täuschenden Schein erkennen können, oder man muß behaupten, daß man gar nichts, auch nicht einmal das unbedeutendste Objekt in der Sinnenwelt, mit Sicherheit erkennen könne. Zwischen beyden Behauptungen ist schlechterdings kein Mittelweg möglich. Es stehet jedem frey, sich zur Fahne des Skepticismus zu schlagen; aber es stehet weder Kanten, noch seinen Anhängern nach der Voraussetzung, die sie machen, daß nämlich das Wesen des Uebersinnlichen nie erkannt werden könne, frey, die Zuverlässigkeit des menschlichen Wissens zu behaupten, und den Skepticismus zu bekämpfen. Sie befinden sich nach dieser Behauptung auf dem Grund und Boden des Skepticismus, und können schlechthin kein anderes Gebiet betreten, als durch den Weg der Inkonsequenz.

Nach Fichte giebt es also für uns etwas unmittelbar Wahres, und Gewisses; und dieses ist das Uebersinnliche. Dieses ist nur insofern für uns wahr und gewiß, als wir dasselbe unmittelbar, also wie es an sich ist, nicht wie es durch das Medium eines

täu-

täuschenden Glases, oder Spiegels erscheinet, anschauen, und erkennen. Diese Erkenntniß ist die erste, klärste, deutlichste, und die einzige, die durchaus bestimmbar ist, so daß uns nicht ein einziger dunkler Punkt mehr übrig bleibt. Von dieser absoluten Erkenntniß hängt erst die Erkenntniß der ganzen Sinnenwelt, oder die Realität alles dessen, was in unserm Bewußtseyn gegeben ist, ab; mit jener Erkenntniß steht, oder fällt die Möglichkeit, Bestimmtheit, und Zuverlässigkeit aller übrigen Erkenntniß. Es ist doch bis zur höchsten Evidenz klar, daß wenn die Erkenntniß von B C D u. s. w. durch A absolut bedingt ist, ich nicht nur wissen muß, daß A überhaupt ist, sondern auch, was es ist; und daß wenn die davon abhängende Erkenntniß gegen alle mögliche Täuschung sicher gestellt seyn soll, ich A durchgängig, wie es an sich ist, erkennen muß. Würde mir der geringste Punkt davon noch dunkel seyn, so würde ich, so lange dieses der Fall wäre, nie sicher seyn können, ob ich B C D u. s. f. richtig bestimmt hätte. In demselben Momente, als sich mir die vorher dunkle Seite von A in vollem Lichte darstellen würde, müßte ich auch alle davon abhängende Objekte der Erkenntniß anders bestimmen, als ich sie anfangs bestimmt habe, wenn ich anders bey der ersten Bestimmung consequent verfuhr, und nicht durch bloßen Zufall, oder durch ein dunkles Gefühl bestimmt, den wahren Charakter jener Objekte traf. Wenn ich etwas messen soll, muß ich denn nicht den Maaßstab, als solchen, durchaus kennen? Ist es genug, daß ich weiß, ein gewisses Etwas sey ein Maaßstab überhaupt, und existire? —

Es ist unbegreiflich, wie man behaupten könne, daß wir zwar das Wahre erkennen können, aber nur nicht das Wahre an sich. Hängt denn nicht die Erkenntniß jeder bestimmten, oder bestimmbaren Wahrheit von der absoluten Erkenntniß des Wahren an sich ab? Was ist denn das Wahre, das wir nach der Behauptung Kants, und seiner Anhänger sollen erkennen können? Dies sollen bloß die Erscheinungen seyn. Aber hier liegt ein großer Mißverstand, den jene Partey ganz übersieht, und den man nicht übersehen kann, wenn man im eigentlichsten Sinne philosophiren will. Was sind denn die Erscheinungen? Das, was im Bewußtseyn gegeben ist. Was über das Gegebenseyn hinüber liegt, ist nicht mehr Erscheinung, sondern das, was der Erscheinung zum Grunde liegt. Also das Gegebenseyn im Bewußtseyn ist der Grundcharakter aller möglichen Erscheinungen, und es läßt sich schlechthin kein anderer angeben, wenn man sich nicht widersprechen will. Nun hat noch kein vernünftiger Mensch daran gezweifelt, daß wir das, was in unserm Bewußtseyn gegeben ist, und wie es gegeben ist (die Materie, und Form unserer eignen Vorstellungen) erkennen können. Denn was immer gegeben ist, muß auf eine bestimmte Weise gegeben seyn: so wie ich also das Was erkenne, muß ich auch das Wie erkennen. Eigentlich ist das Was nichts anders, als das Wie. So wie ich sage: Ich bin mir bewußt, bin ich mir auch eines bestimmten Etwas bewußt. Und dieses bestimmte Etwas ist eben das gegebene Bewußtseyn, das mir in der Reflexion zum bestimmten Objekt wird. Daß ich nun von meinem Bewußtseyn wissen könne, wissen müsse, und daß mir, insofern es mir durch die Reflexion

xion gegeben ist, gar kein Punkt dieses Gegebenseyns entschlüpfen könne, daran kann nur der Wahnsinnige zweifeln. Gerade dieses Gegebenseyn des bestimmten Bewußtseyns ist die Erscheinung. Ich muß also jede Erscheinung (jedes gegebene Bewußtseyn) schlechterdings erkennen. Aber davon ist in der Philosophie die Frage nicht; sondern davon, ob das mir Gegebene, das ich freylich als solches, es mag dem Charakter des Realen gemäß seyn, oder nicht, erkennen kann, gerade so, und nicht anders, gegeben seyn müsse, oder ob das Gegebenseyn durch nothwendige, unveränderliche Gesetze auf eine einzig mögliche Art bestimmt sey. Nur durch diese Einsicht kommt unwandelbare Wahrheit in die ganze Erscheinungswelt. Nur dann erkenne ich die in Erscheinungswelt gültige Wahrheit, wenn ich nicht nur weiß, daß mir etwas gegeben ist, und das Gegebene durch unmittelbare Anschauung, und Reflexion als solches erkenne; sondern wenn ich weiß, daß das Gegebenseyn nicht anders bestimmt seyn könne, als es wirklich bestimmt ist. Und wie kann ich denn dieses wissen? Ohne Zweifel nicht anders, als dadurch, daß ich die unveränderlichen Gesetze des Gegebenseyns überhaupt (aller möglichen Erscheinungen) auf das bestimmteste, und vollständigste kenne. Aber wie kann ich denn diese Gesetze auf solche Art kennen lernen? Durch ein Gegebenseyn? Dieses wäre ein offebarer Zirkel. Das Gegebenseyn überhaupt, also auch das Gegebenseyn dieser Gesetze, ihrem Gehalt, und ihrer Form nach, muß erklärt werden. Der Philosoph kann also nicht von diesen Gesetzen, insofern sie gegeben sind, als letztem Princip ausgehen, um dadurch alles übrige, was noch gegeben ist, zu begrün-

den. Er muß vielmehr die Frage aufwerfen, wie diese Gesetze, so wie sie gegeben sind, selbst möglich seyen, und durch die deutlichste und bestimmteste Erkenntniß des absoluten Grundes, deren er sich bemächtigen muß, ihnen den Charakter der absoluten Nothwendigkeit zu geben, wodurch sie eigentlich erst Gesetze werden. Denn wenn ich bloß den Weg der Abstraktion von den bestimmten Gegenständen, die in meinem Bewußtseyn gegeben sind, oder von dem individuellen Stoff meiner Vorstellungen einschlage, und dann auf das, was in meinen Vorstellungen übrig bleibt, reflektire, so finde ich freylich gewisse Formen des Vorstellens, nach welchen ich bisher alle Gegenstände, die mir vorkamen, bestimmt habe, und ich sehe nicht, wie ich je nach andern Formen werde vorstellen, und denken können. Aber das berechtigt mich noch nicht, jene Formen (des Anschauens, und Denkens) zu eigentlichen Gesetzen, denen der Charakter der absoluten Nothwendigkeit zukommen muß, zu erheben. Denn daraus, daß bisher, wenn gleich so weit, als mein Bewußtseyn reicht, etwas so, oder so geschehen ist, folgt noch keinesweges daß es so, und nicht anders geschehen mußte. Eben so wenig folgt daraus, daß ich nicht einsehe, wie etwas anders seyn könne, daß es wirklich, und an sich nicht anders seyn könne.

Mein ganzes Räsonnement ist hier auf Induktion, und Analogie, folglich auf Erfahrung, gegründet. Was mir jetzt unmöglich ist einzusehen, kann ich vielleicht zu einer andern Zeit einsehen. Denn gesetzt, es seyen wirklich verschiedene Arten von Formen des Anschauens, und Denkens möglich, wie Kant

selbst,

selbst, und seine Anhänger einräumen; gesetzt, der Mensch gehe unter der Voraussetzung einer ewigen Fortdauer seines Geistes von einer Lebensperiode in die andere, bis ins Unendliche fort über, und erhalte in jeder Periode mit einer neuen Organisation auch zugleich neue Arten von Formen des Anschauens, und Denkens, so wird er freylich in jeder Lebensperiode nur an Eine Art dieser Formen gebunden seyn, und nicht einsehen können, wie er je unter andern Formen werde anschauen, und denken können. Er wird daher diese Formen für schlechthin nothwendige Gesetze des Vorstellens halten, wenn er bloß auf sein gegebenes Bewußtseyn reflektirt, ob sie gleich an sich nur zufällig sind, und er sich daher in jenem Urtheile täuschet. Die Abstraktion von den individuellen Gegenständen, zu welcher man sich erheben muß, um die Reflexion bloß auf die Formen des Vorstellens richten zu können, ändert das Wesen der Erfahrung, insofern sie etwas Gegebenes ist, nicht. Die Formen des Vorstellens sind in dem Bewußtseyn eben sowohl etwas Gegebenes, als die wirklichen Gegenstände. Abstrahire ich nun von den letzteren, so bleibt mir das Formale des Bewußtseyns, als gegeben, übrig; und es muß nach dieser Ansicht ewig problematisch bleiben, ob es schlechthin nothwendig, oder bloß zufällig ist. Aus dem Gegebenseyn kann ich nie auf absolute Nothwendigkeit, und Allgemeinheit desselben schließen.

§. 24.

§. 24.

Die Formen des Vorstellens müssen aus einem absoluten Princip abgeleitet werden.

Daraus folgt nun offenbar, daß wenn man von den Formen des Vorstellens, insofern sie gegeben sind, in der Philosophie ausgehet, so zwar, daß man sie als das höchste Princip ansiehet, wodurch alles Uebrige, was uns im Bewußtseyn gegeben ist, begründet werden solle, die Realität des menschlichen Wissens durchaus unsicher werden müsse, und der Skepticismus unvermeidlich sey. Kennt man die Formen des Vorstellens bloß aus der Erfahrung — und das ist nothwendig der Fall, wenn man bloß auf dem Wege der Abstraktion zur Erkenntniß derselben gelangt ist — so kommt ihnen bloß der Charakter der Zufälligkeit, keinesweges aber der absoluten Nothwendigkeit zu. Da sich nun unsere (vorgebliche) Erkenntniß nothwendig nach diesen Formen richtet, und ihren Charakter annimmt, so ist auch sie nur zufällig, nicht nothwendig; veränderlich, nicht fest, und unwandelbar. Die Erkenntniß, die mit der Veränderung der Formen des Vorstellens bey jeder künftigen Lebensperiode eintritt, ist der Erkenntnißart, die in der vorhergehenden Periode statt hatte, nothwendig entgegengesetzt; und wir können daher nie wissen, welche Erkenntnißart unter allen diesen wechselnden Erkenntnißarten an sich die wahre, und richtige sey. Unser ganzes, in die Unendlichkeit sich hinziehendes, Daseyn ist dann nichts anders als ein ewiger Uebergang von Täuschung zu Täuschung, ein Kreis von Ungewißheit, aus dem wir nie treten können.

Dadurch soll aber nicht geradezu behauptet werden, daß der Skeptiker unrecht habe. Vielmehr gehet aus dem bisher Gesagten hervor, daß wenn wir die Formen des Vorstellens aus keinem höheren Princip, das durchaus nicht gegeben seyn darf, ableiten können, die skeptische Denkart nothwendig die einzig wahre sey. Können wir nicht über das Gegebenseyn der Formen des Vorstellens hinaus, so können wir freylich das Loos, das uns durch unsere Natur zugetheilt ist, nicht ändern; wir können uns nie, in keiner Periode unseres Daseyns, zu einem festen, und unwandelbaren Wissen erheben. Wir sind keinen Tag sicher, ob wir nicht andere Formen des Vorstellens erhalten, und dann alles anders bestimmen müssen, als wir es jetzt, auch nach der richtigsten Kenntniß der uns eben beywohnenden Formen, bestimmt haben. Nach den gegenwärtigen Denkformen glauben wir z. B., daß die Idee der Gottheit absolute Realität habe; aber es kann seyn, daß sobald wir andere Denkformen erhalten, wir gerade das Gegentheil glauben müssen. Nach unserer jetzigen Denkart ist uns nichts gewisser, als die Nothwendigkeit der Pflicht, und der Freyheit, die zur Möglichkeit der ersten vorausgesetzt werden muß. Aber ist einmal in der Zukunft unser Denken durch andere Formen bestimmt, so kann es seyn, daß uns alsdenn nichts gewisser ist, als daß alles Handeln, das wir uns zuschreiben, durch blinde Naturnothwendigkeit bestimmt, und daß folglich die Vorstellung von der Nothwendigkeit der Pflicht ein bloßer Traum sey sammt allem dem, was auf diese Vorstellung gebaut wird. Und so mit allen Gegenständen unseres Denkens, wenn sie uns auch jetzt noch so real zu seyn scheinen.

§. 25.

§. 25.

Unmittelbares — vermitteltes Wissen — Glauben, und Erkennen.

Also die Hauptfrage in der Philosophie ist die, ob wir nicht über die Formen des Vorstellens, insofern sie uns durch die Abstraktion gegeben sind, hinausgehen, und bis zu einem Princip vordringen können, woraus jene Formen selbst mit absoluter Nothwendigkeit abzuleiten sind, so daß daraus hervorgeht, kein beschränktes Vernunftwesen könne je nach andern Formen denken, als die sind, nach welchen wir wirklich denken. Aus diesem Princip muß ferner mit untrüglicher Gewißheit bestimmt werden können, was in unsern Erkenntnissen an sich wahr, und was bloße Erscheinung ist. Nur so erhalten wir ein festes, unwandelbares Wissen sowohl in Absicht auf das Uebersinnliche (das an sich Wahre), als auch auf das Sinnliche (den Inbegriff der Erscheinungen). Wir wissen alsdenn auf eine untrügliche Art, nicht bloß, daß uns dieses oder jenes auf eine bestimmte Weise gegeben sey (erscheine), sondern daß es uns auf keine andere Art gegeben seyn könne (nothwendig so erscheinen müsse), weil wir die absolute Natur des Gegebenseyns überhaupt aus dem Uebersinnlichen ableiten. Das Wesen des Uebersinnlichen müssen wir freylich in diesem Falle, nicht bloß wie es uns erscheint, sondern wie es an sich ist, auf die bestimmteste Weise kennen, so daß uns in Rücksicht auf dasselbe gar kein dunkler Punkt mehr übrig bleibt. Das ist nur möglich unter der Voraussetzung, daß wir das Uebersinnliche unmittelbar an-

anschauen können, und daß dieses Anschauen selbst als die unmittelbare Erkenntniß bestimmt wird. Die Erkenntniß des Uebersinnlichen darf daher schlechthin durch keinen Grund vermittelt seyn. Sie muß das absolut Erste, unmittelbar Gewisse seyn, wodurch erst jede durch irgend einen Grund vermittelte Erkenntniß möglich wird.

Verstehet man unter Erkennen bloß ein Vorstellen, das sich vermittelst eines Grundes auf etwas Reales, als solches, beziehet, so ist klar, daß das Uebersinnliche schlechthin nicht erkannt werden könne. Wenn daher Kant mit seinen Anhängern nur dieses behauptete, so müßten wir ihm selbst beystimmen. Denn das Uebersinnliche kann keinen Grund haben, sonst würde es aufhören Uebersinnlich (schlechthin absolut) zu seyn; es kann daher auch nicht vermittelst eines Grundes, der sich einem andern nachweisen ließe, erkannt werden. Aber wenn wir selbst einen übersinnlichen Charakter haben, woraus sich unser sinnlicher Charakter erklären läßt; wenn wir uns selbst, sofern wir übersinnlich sind, unmittelbar anschauen können, so sind wir auch fähig, uns zur unmittelbaren Erkenntniß des Uebersinnlichen, wie es an sich ist, zu erheben, und davon jede bedingte Erkenntniß abzuleiten. Man kann diese unmittelbare Erkenntniß in Gegensatz gegen jede vermittelte Erkenntniß Glauben nennen. Aber dieser Glaube stehet dem vermittelten Wissen auf keine Art nach; er ist vielmehr der Grund alles Wissens, und das Wissen in dem eigentlichsten Sinne. So glauben wir, daß wir frey sind. Es ist kein Grund der Freyheit denkbar, den wir uns

schie-

selbst, oder andern, als etwas von der Freyheit Verschiedenes vorzeigen könnten. Dieser Glaube ist ein unmittelbares Wissen.

Wir schweben z. B. zwischen entgegengesetzten Handlungsweisen, so daß wir uns entweder zu der einen, oder andern bestimmen können; wir heben endlich dieses Hin- und Herschweben (den Zustand der Unbestimmtheit) auf, und bestimmen uns absolut zur Handlungsweise A mit Ausschluß der entgegengesetzten Handlungsweise B. Schauen wir dieses absolute Selbstbestimmen mit gänzlicher Abstraktion von allem Objektiven, worauf dasselbe gehen mag, also als bloßes, absolutes, reines Handeln an, so haben wir eine unmittelbare Anschauung des Uebersinnlichen, das nichts, als reines Handeln, keinesweges aber ein absolutes Seyn, oder Ding an sich ist. Wir wissen es unmittelbar, daß wir übersinnlich, oder frey, unabhängig von jedem außer uns liegenden Princip sind; eben so erkennen wir auch den wesentlichen Charakter des Uebersinnlichen, und wissen mit der untrüglichsten Gewißheit, die es giebt, daß das Uebersinnliche an sich nichts anders seyn könne, als reines Handeln. Nennt man nun dieses unmittelbare Wissen Glauben, so ist dieser Glaube sein eigner absoluter Grund, und zugleich der feste, unbewegliche Punkt, woran alles mittelbare Wissen hängt. Weit gefehlt also, daß dieser Glaube dem durch irgend einen Grund vermittelten Wissen nachstehe, kommt ihm vielmehr eine unendlich höhere Dignität zu, als jedem vermittelten Wissen. Er ist das Wissen schlechthin.

§. 26.

§. 26.

Widersinnige Frage des Skeptikers — Grund des Wissens von Bedingtheit.

Der Skeptiker kann hier ohne Widersinn nicht weiter fragen: Woher weiß ich aber denn, daß mich dieses unmittelbare Anschauen eines übersinnlichen Handelns (der absoluten Freyheit) nicht täusche? Denn diese Frage bedeutet eigentlich nichts anders, als: Welches ist denn der Grund des Absoluten, und folglich dessen, was schlechthin außer sich keinen weitern Grund haben kann? Und diese Frage ist absolut sinnlos. So wie sie nicht aufgeworfen werden kann, ohne die Vernunft zu verläugnen, so kann sie auch nicht beantwortet werden. Sie ist nicht darum unbeantwortlich, weil unsere Vernunft zu beschränkt ist, als daß sie den absoluten Grund des Absoluten erkennen könnte, sondern weil es absolut widersprechend ist, nach einem Grunde des Absoluten zu fragen. Das Absolute ist, weil es ist, und was es ist — beydes schlechthin, und ohne Grund.

Gewöhnlich sieht man das Bedingte für den Grund des Absoluten an. Man glaubt, die Realität, und das Wesen des Absoluten erschließen zu können. Es ist etwas Bedingtes da, also muß auch etwas Unbedingtes da seyn: so schließet man. Aber das ist eine Täuschung. Woher weiß ich denn, daß irgend etwas, das als gegeben im Bewußtseyn vorkommt, ein Bedingtes sey? Setzt dies nicht eine unmittelbare Erkenntniß des Absoluten voraus, also eine Er-

kenntniß, die der Grund aller übrigen Erkenntniß ist, und daher auf keine Art durch irgend eine Erkenntniß vermittelt werden kann? Ganz gewiß. Nur dadurch, daß ich unmittelbar von einem Uebersinnlichen weiß, kann ich von einem Sinnlichen (Bedingten) wissen.

Warum bleibt denn kein Mensch, dessen natürlicher Sinn noch nicht durch eine irrige Spekulation verschroben ist, bey der Natur, insofern sie gegeben ist, stehen, und erkläret sein Ich als ein bloßes Naturprodukt? Ist die Natur absolut, oder bedingt? Sie ist keines von beyden an und für sich, sondern nur insofern, als ich sie zu dem Einen, oder Andern mache. Ich kann daher weder so schließen: Die Natur ist bedingt, daher muß es außer derselben ein übersinnliches Princip, als Grund derselben (einen Weltschöpfer) geben; noch so: Die Natur ist unbedingt, sie ist das übersinnliche Princip selbst, daher ist die Idee einer Gottheit eine Schimäre. Die Natur ist nur insofern bedingt, als ich sie so setze; eben so hängt ihre Unbedingtheit von meinem absoluten Setzen ab.

Aber sie soll schlechthin nicht unbedingt seyn; sie soll mir nur als Erscheinung gelten, so gewiß ich Ich, oder selbstständig und frey bin. Ich will meine Ichheit, die Würde der Vernunft, die in der absoluten Unabhängigkeit von der ganzen Natur bestehet, durchaus nicht aufgeben. Das, was ich auf einem gewissen Standpunkte Natur nenne, ist auf dem höchsten Standpunkte Uebernatur, und meinem übersinnlichen Charakter ganz gleich. Ich habe also von der Natur weder etwas zu hoffen, noch

zu fürchten. Denn sie ist an sich nur Erscheinung, die auf dem höchsten Standpunkte ganz verschwindet, und als Natur daselbst schlechthin nichts ist. Die Realität einer Erscheinung darf nicht weiter ausgedehnt werden, als der Kreis der Erscheinung reicht. Nach dieser Ansicht ist mir an sich gar nichts entgegengesetzt. Denn das schlechthin übersinnliche Princip, das ich allen Erscheinungen zum Grunde lege (die Gottheit) ist mir, meinem übersinnlichen Charakter nach, den ich nicht aufgeben kann, ohne mich selbst aufzugeben, schlechthin gleich. Ich hänge in dieser Rücksicht nicht von demselben ab. Insofern ich frey handle, kann ich weder durch die Natur, noch durch die Gottheit bestimmt seyn. Nur in Rücksicht auf meinen sinnlichen Charakter, oder den Zustand meiner Beschränktheit hänge ich von dem schlechthin übersinnlichen Princip ab. Und in dieser Rücksicht will ich einzig von demselben abhängen; weil ich nur durch diese Abhängigkeit meinen höchsten Zweck erreichen kann. Alles, was zufolge dieses übersinnlichen Princips geschiehet, ist nicht durch ein blindes Ungefähr, durch blinde Naturnothwendigkeit, sondern einzig durch moralische Nothwendigkeit bestimmt, wenn auch die ganze Sinnenwelt (Erfahrung) dem Scheine nach das Gegentheil beweisen sollte. Ich bestimme das übersinnliche Princip, und die Resultate desselben nicht durch die Sinnenwelt, sondern vielmehr die letztere, und alles, was in ihr geschieht, durch das erstere. Wenn im Ganzen das geschiehet, was schlechthin nach der moralischen Foderung der Vernunft geschehen soll, dann bin ich mit mir ganz harmonisch. Ich weiß dann mit der untrüglichsten Gewißheit, daß denen, die das Gute wahr-

haft lieben, alles, was geschiehet, zum Besten dienet; weiß, daß kein Sperling von dem Dache, kein Haar von meinem Haupte fällt ohne die absolute Bestimmung dessen, was mir alles in allem ist, — des schlechthin Uebersinnlichen, das man Gott nennt. Die ganze Natur mag sich gegen mich empören, wider mich ihre fürchterlichen Kräfte alle aufbieten, und über mich zusammen zu stürzen drohen: ich wanke nicht; denn ich stehe auf einem Grund und Boden, wohin keine Naturkraft reicht, weil daselbst alle Natur, die nur Erscheinung ist, verschwunden, und mir Gott alles in allem ist.

So löset sich selbst der gemeinste Menschenverstand das Problem, wie das Ich neben der Natur bestehen könne. Er erkläret die Natur als eine bloße Erscheinung, also als etwas, das nur unter einer gewissen Bedingung Realität hat. Außer dieser Bedingung setzt er daher nicht Natur, sondern etwas schlechthin Uebersinnliches, als das eigentliche Reale, das nur auf einem tieferen Standpunkte als Natur erscheint. Der Widerstreit zwischen der beschränkten Vernunft (dem Ich), und der Natur (dem Nicht-Ich) kann nicht dadurch gehoben werden, daß die Natur als eine Realität an sich, die jedoch einer andern Realität an sich (der Gottheit) unterworfen seyn soll, angesehen wird; sondern bloß dadurch, daß absolut gesetzt wird, die Natur sey auf dem höchsten Standpunkte gar nichts, und auf einem tieferen bloße Erscheinung, also keine Realität an sich.

Das eigentliche Reale kann nämlich nach einer doppelten Ansicht betrachtet werden, nämlich nach einer

ner übersinnlichen, und sinnlichen. Das Reale durch übersinnliche Ansicht bestimmt ist das Uebersinnliche selbst, das allein das ist, was man göttlich, und real im eigentlichsten Sinne nennen kann. Das Reale sinnlich (auf einer tiefern Stufe) angesehen ist Natur. Ich gehöre selbst zu dem Inbegriff dessen, was man Natur nennt, insofern ich sinnlich, oder beschränkt bin. Aber meinem übersinnlichen Charakter nach bin ich der Gottheit gleich. Also bin ich Gott? Ich würde Gott seyn, wenn ich bloß übersinnlich, und durch gar keine Schranken bestimmt wäre. Aber mein übersinnlicher Charakter kann nie getrennt werden von meinem sinnlichen. Und gerade diese unzertrennliche Verbindung des Uebersinnlichen mit dem Sinnlichen, durch Selbstbewußtseyn bestimmt, ist das, was man Ich nennt. Ich strebe zwar, durchaus übersinnlich, oder das zu werden, was man Gott nennt; aber ich kann, so gewiß ich nur ein Ich, und nicht Gott bin, dieses absolute Strebeziel nie ganz, sondern nur immer zum Theile erreichen. Auch alle individuellen Ich, oder einzelnen Vernunftwesen zusammengenommen, machen nicht das aus, was in der Idee der Gottheit liegt. Denn alle einzelnen Vernunftwesen sind endlich. Aber durch bloße Addition des Endlichen zum Endlichen kann nie ein Unendliches entstehen. Also wenn auch das Ich einen übersinnlichen Charakter hat, und insofern der Gottheit schlechthin gleich ist, so bleibt doch zwischen der letzteren, und dem ersteren immer ein unendlicher Abstand, insofern ein Zustand der Beschränktheit von dem Ich nie getrennt werden kann, ohne es selbst aufzuheben. Das unendliche Ich in der Wirklichkeit ist eine Aufgabe, die

nie ganz, sondern nur immer zum Theil realisirt werden kann, eine bloße Idee, die nur insofern Realität hat, als sie ins Unendliche fort, also nie ganz realisirt werden kann.

§. 27.

Unvermeidlichkeit, und Unwiderlegbarkeit des Skepticismus.

Alle diese Bestimmungen sind aber nur insofern real, und unerschütterlich gewiß, als die Philosophie von der Voraussetzung ausgehet, daß man das Uebersinnliche unmittelbar anschauen, und erkennen könne. Denn es ist nothwendig der absolute Maaßstab alles Bestimmens in Absicht auf das Sinnliche. Es läßt sich bis zur höchsten Evidenz beweisen, daß, so wie man behauptet, man könne das Uebersinnliche nicht unmittelbar erkennen, alles ungewiß, und schwankend werde, und keine andere Philosophie möglich sey, als das wissenschaftliche Wissen, daß man gar nichts wissen könne. Die Kantianer läugnen, daß man das Uebersinnliche erkennen könne, und glauben doch, daß durch diese Behauptung einzig und allein der Skepticismus über den Haufen geworfen werden könne. Hierinn verfahren sie freylich sehr inkonsequent. Aber wir wollen hier über diese Inkonsequenz wegsehen, und unsere Reflexion bloß auf die Gründe ihrer Behauptung richten. Der Hauptgrund, den die Kantianer in Absicht auf ihre Behauptung von der absoluten Unmöglichkeit, das Uebersinnliche zu erkennen, anführen, soll die Beschränktheit unserer Natur seyn, nach welcher der menschliche Geist schlechthin unvermögend

gend sey, weiter vorzudringen, als bis zur Erkenntniß der Kategorien, die sich, wie sie mit Recht behaupten, nur auf das Sinnliche, keinesweges aber auf das Uebersinnliche beziehen, und auf das letztere gar nicht anwendbar sind.

§. 28.

Nach den Behauptungen der Kantianer giebt es bloße formale Logik, keine Philosophie.

Aber wenn das so ist, daß wir nicht über die Kategorien hinaus bis zu einem Princip vordringen können, aus welchem die Kategorien selbst abzuleiten, und ihrem wahren Charakter nach zu bestimmen sind, so folgt daraus, daß wir nichts anders, als Logik, keinesweges aber eigentliche Philosophie zu Stande bringen können. Denn es ist uns im Bewußtseyn nichts gegeben, als bestimmte Empfindungen, die sich auf reale Objekte zu beziehen scheinen, und dann gewisse Formen, nach welchen wir die Empfindungen verbinden, und folglich das Reale (Objektive) bestimmen. Reflektiren wir nun auf das Materiale und Formale unseres Denkens zugleich, so wie uns beydes als verbunden gegeben ist, so haben wir nichts mehr, und nichts weniger, als ein concretes Denken, das auch dem gemeinsten Menschen eigen ist, und das doch wohl Niemand ein Philosophiren nennen wird. Abstrahiren wir aber in Absicht auf unser Denken von allem dem, was die Empfindung dazu beygetragen hat, so bleibt uns nichts übrig, als die bloße Form des

Denkens, die weil sie nicht weiter abgeleitet werden kann, bloß analysirt werden muß. Durch eine vollständige Analysis der Form des Denkens aber entstehet uns bloß die gemeine Logik, wie sie bisher unter den Kantianern, und Nichtkantianern herkömmlich war, und die so wenig geschickt ist, den Weg zur wahren Philosophie zu bahnen, daß vielmehr durch sie, wenn man kein höheres Princip kennt, als die Form des Denkens, alle Philosophie schlechthin unmöglich wird.

Die Kantianer machen zwar auf das Verdienst Anspruch, daß sie nach Anleitung ihres Meisters eine transscendentale Logik zu Stande gebracht haben. Aber was heißt denn eine transscendentale Logik? Nichts anders, als eine solche Logik, worinn die Gesetze des Denkens von einem höhern Princip abgeleitet sind. Aber die Kantianer kennen ja kein höheres Princip, als die Gesetze des Denkens. Wie kann denn bey ihnen von einer Ableitung dessen, was sie für das Höchste halten, die Rede seyn? Ist eine transscendentale Logik in dem Sinne der Kantianer nicht der offenbarste Widerspruch? Aber so geht es, wenn man gestützt auf die Authorität eines grossen Mannes Wörter nachspricht, die man nicht versteht.

Das Bewußtseyn der Gesetze des Denkens ist ihnen bloß auf dem Wege der Abstraktion von den bestimmten, individuellen Objekten entstanden; dadurch wird der Begriff der Objektivität überhaupt zu Stande gebracht. Dieser aber ist nichts anders, als die Form des Denkens, die, wenn sie entwickelt wird, in ein

Mans

Mannigfaltiges zerfällt, das den Inhalt der Kategorien ausmacht. Die Kategorien als Eins gedacht sind der Begriff der Objektivität überhaupt. Objektivität überhaupt, und Kategorien in Einheit zusammengefasset — sind ganz identische Begriffe. Alles, was gedacht werden soll, muß als Objekt (Ding) gedacht werden. Das Objekt wird aber ferner entweder als Substanz, oder Accidenz, oder als Ursache, oder als Produkt, und folglich immer als mit einem andern etwas in Wechselwirkung stehend gedacht. Denn wird das Objekt als Substanz gesetzt, so wird ihm, insofern es Substanz ist, ein Accidenz, mit dem es in Verbindung stehet, entgegengesetzt. Eben so stehet es, wenn es als Ursache gedacht wird, mit einem Etwas, das Produkt heißt, in Wechselwirkung. Ferner muß jeder Substanz eine Ursache, und jeder Ursache eine Substanz vorausgesetzt werden, als das Etwas, mit dem das Eine, oder das Andere in Wechselwirkung stehet. Es ist mir ein Seyn gegeben; ich frage: wie ist es entstanden? Ich setze also ein Wirken voraus, mit dem das gegebene Seyn in nothwendiger Verbindung stehet. Es ist mir ein Wirken gegeben; ich frage: wo kommt das Wirken her? worinn hat es sein Bestehen, oder was ist sein Substrat? Ich setze daher dem Wirken wieder ein Seyn voraus, um es denken zu können.

— Alles, was gedacht wird, fodert einen Anknüpfungspunkt, es werde als Substanz, oder Accidenz, oder als Ursache, oder Produkt gedacht: das heißt, alles Denkbare stehet mit einem andern Denkbaren in Wechselwirkung. So ist der Begriff von Objektivität über-

überhaupt die absolute Form des Denkens, die absolute Kategorie, die, wenn sie entwickelt wird, die bestimmten Kategorien giebt. Das ganze Geschäft der Logik besteht bloß in der Ausstellung des Begriffes der Objektivität überhaupt, und in der vollständigen Entwickelung desselben, bis kein Merkmal mehr übrig ist, das entwickelt werden könnte, und man folglich wieder auf den Punkt zurück kommt, von dem man ausgegangen ist. Sind alle Bestimmungen aufgezählt, nach welchen ein Objekt überhaupt gedacht werden muß, dann ist das Geschäft der formalen Logik geschlossen. Nach dieser Methode wird der Begriff von Objektivität überhaupt, der durch bloße Abstraktion entstanden ist, zum Begriffe des Dinges an sich gemacht, und in die ganze Philosophie übergetragen. Denn was allen bestimmten Dingen zum Grunde liegen soll, kann nichts anders, als das Ding an sich seyn. Nun liegt der Begriff von Objektivität allen bestimmten, realen Gegenständen zum Grunde, also ist er der Begriff des Dinges an sich selbst. So muß selbst das Uebersinnliche als Ding an sich, als absolute Substanz gedacht werden. Denn alles, was gedacht werden soll, muß als Ding, oder Objekt, gedacht werden; wird daher das Uebersinnliche, als ein Denkbares gesetzt, so muß es als Ding, und zwar, als Ding an sich gedacht werden; denn es ist das, was dem Sinnlichen (den durch Empfindungen gegebenen Dingen) zum Grunde liegt. Das ist der Grund des dialektischen Scheines, der in der Philosophie bisher alles verwirrt hat. Da man sich über die Gesetze des Denkens nicht erheben konnte, so sah man das Denken müssen als das Reale selbst an. Die letzte Denknothwendigkeit — Ob-

jek-

jektivität überhaupt, Ding an sich — wurde als der Charakter des Urrealen gesetzt.

Aber wodurch ist denn der Begriff von Objektivität überhaupt, oder Dinge an sich bestimmt? Durch bloße Abstraktion? Diese setzt ja denselben schon voraus. Durch die Abstraktion kann nichts in das Bewußtseyn kommen, was nicht schon in demselben liegt. Also liegt jener Begriff schon im Bewußtseyn; und ich werde mir desselben erst durch die Abstraktion besonders bewußt. In dem Bewußtseyn ist nämlich immer der Begriff eines bestimmten Objektes, und der Objektivität überhaupt, als absoluten Objektes (Dinges an sich) gegeben.

Soll ich mir des Einen oder des Andern besonders bewußt werden, so muß ich von Einem von beyden abstrahiren. Abstrahire ich nun von jedem bestimmten Objekt, so bleibt mir der Begriff des absoluten Objektes, als Objekt der Reflexion, übrig, und ich kann mir desselben abgesondert von dem ersten bewußt werden, und umgekehrt. So wie durch keine Abstraktion das bestimmte Ding in das Bewußtseyn erst kommt, sondern vielmehr in demselben schon liegen muß, um aus demselben durch Abstraktion von dem Dinge an sich besonders ausgehoben, und zum Objekte der Reflexion gemacht werden zu können: so kommt auch das Ding an sich durch die Abstraktion nicht in das Bewußtseyn, sondern wird, als in demselben schon liegend, vorausgesetzt. Ist nun der Begriff der Objektivität überhaupt, oder des absoluten Objektes auf keine Art aus der Abstraktion zu deduciren, so muß ein

anderer Weg aufgezeigt werden, auf welchem wir zu diesem Begriffe kommen. Denn da er eben sowohl Thatsache ist, als der Begriff des bestimmten Objektes, so muß er, wie der letztere, schlechthin deducirt werden. Und welches soll denn das Princip dieser Deduktion seyn? Die Kategorien? Aber diese sind ja, als Einheit gedacht, oder in Einheit zusammengefaßt, selbst das Ding an sich, das jedem bestimmten, oder bestimmbaren Dinge zum Grunde gelegt wird. Alles, was gedacht werden soll, muß Objekt seyn, und dieses ist entweder Substanz, oder Accidenz, oder Ursache, oder Produkt. Das absolut Objektive, das dem bestimmt Objektiven zum Grunde gelegt wird, ist nicht diese bestimmte Substanz, Ursache u. s. w., sondern absolute Substanz, Ursache, u. s. w.

Die Grundkategorie, von der alle übrigen abhängen, so daß sie nur als besondere Modificationen der ersten, und einzigen anzusehen sind, ist die Kategorie der Relation. Alle mögliche Relation aber kann auf eine Wechselbestimmung zwischen einem Subjektiven, und Objektiven reducirt werden. Das Wesen aller Kategorien bestehet also in einer Wechselwirkung zwischen einem Subjektiven, und Objektiven. Das Grundgesetz alles Denkens ist das, daß das Bewußtseyn in ein Subjektives, und Objektives zerfalle. Alles, was gedacht werden soll, muß gedacht werden theils als ein Subjektives, theils als ein Objektives, als bestimmend, und bestimmt zugleich, und umgekehrt. Das Denken überhaupt drehet sich also in einem ewigen Zirkel herum, aus dem man nicht kommen kann, so lange man nicht bis zu einem Princip vordringt,

wodurch das Denken sammt allen seinen Gesetzen selbst bestimmt wird. Das Ding an sich muß selbst in ein Subjektives, und Objektives zerfallen, wenn es gedacht werden soll. Subjektiv angesehen ist es das Denken selbst, insofern es als absolut gesetzt wird; dieses absolute Denken sind die Kategorien in Eins zusammen gefaßt. Denn es wird hier kein bestimmtes Ding gedacht, sondern nur die absolute Form gesetzt, nach welcher jedes bestimmte Ding gedacht werden soll. Das bestimmte Ding ist subjektiv angesehen ein bestimmtes Denken, so wie in gleicher Rücksicht das Ding an sich das absolute (erste, ursprüngliche) Denken ist. Aber beydes muß auch zugleich objektiv seyn; das Denken reißt sich von sich selbst los, und stellt sich als Objekt für sich selbst dar. Da nun das Denken subjektiv angesehen entweder ein absolutes (ursprüngliches), oder bestimmtes (abgeleitetes) Denken ist, so ist es auch in objektiver Rücksicht entweder Ding an sich, oder ein bestimmtes Ding.

Ist nun das Ding an sich weiter nichts, als das absolute, ursprüngliche Denken selbst, insofern das letztere in objektiver Rücksicht betrachtet wird, so ist an sich beydes absolut identisch; und daher kann keines von dem andern abgeleitet werden. Sowohl das Subjektive, als das Objektive ist Thatsache des Bewußtseyns (Erscheinung); folglich muß beydes abgeleitet werden. Das Princip der Ableitung kann daher weder ein Subjektives, noch Objektives, noch beydes zugleich seyn; sonst kommen wir nie aus dem Zirkel heraus, der um das ganze Gebiet des Denkens gezogen ist. Folglich können auch die Kategorien — das ursprüng-

sprüngliche Denken, das, objektiv angesehen, Ding an sich ist — nicht aus dem, „Ich denke", das alles bestimmte Denken begleitet, oder aus dem ursprünglich, oder absolut denkenden Ich abgeleitet werden, wie Kant thut. Denn hier hat wieder derselbe Zirkel statt; es ist nur die Ansicht verändert. Das ursprünglich, absolut denkende Ich ist subjektiv angesehen das absolute Denken selbst, in objektiver Rücksicht aber das absolut Gedachte, oder Ding an sich. Das Ich als das absolut denkende Subjekt macht sich selbst zum absoluten Objekt. Oder soll das Ich noch etwas anders außer dem absoluten Denkakt seyn; und soll es, als absolut denkend, selbst dadurch bestimmt werden? Aber wie kann es denn absolut denkend seyn, wenn das absolute Denken nicht durch sich selbst, als absolutes Denken, sondern durch ein fremdes Princip, das folglich kein Denken ist, bestimmt wird? Ein Absolutes, das durch ein höheres Princip bestimmt werden soll, ist ein Widerspruch. Ferner was soll denn das Ich, das selbst dem absolut denkenden Ich zum Grunde liegen soll, seyn? Es müßte das Ich an sich seyn. Und was ist denn das Ich an sich? Kann es anders, als durch die Kategorien, also durch das absolute Denken, das so eben von dem Ich an sich abgeleitet werden sollte, bestimmt werden? Ist es aber in diesem Falle etwas anders, als Ding an sich, das, den Kategorien zufolge, absolute Substanz, und absolute Ursache zugleich ist? Also das, „Ich denke", führet eben sowohl auf denselben Zirkel zurück, als die übrigen Versuche, die wir oben angezeigt haben, nach welchen man die Kategorien deduciren will.

Das,

Das, „Ich denke", ist ein verbundenes Subjektives, und Objektives, also eine synthetische Einheit, die, wenn sie gleich die ursprünglich synthetische Einheit der Apperception ist, wie sie Kant, insofern sie gegeben ist, mit Recht nennt, dennoch selbst einer Deduktion bedarf, weil sie einen Zirkel enthält, wodurch man von dem Subjektiven zum Objektiven, und von diesem zu jenem getrieben wird, also nie einen festen Standpunkt erhält. Man muß bis zu einem Punkte vordringen, der keine synthetische Einheit mehr ist, wodurch selbst die ursprünglich synthetische Einheit der Apperception bestimmt wird. Dieser Punkt muß absolute Einheit seyn, die folglich an sich weder einer Synthesis, noch Analysis fähig ist. Und nach diesem muß selbst das ursprünglich Subjektive, und Objektive (die ursprünglich synthetische Einheit der Apperception) ganz anders bestimmt werden, als es auf dem bloßen Reflexionspunkte, als ein Gegebenes, erscheint. Auf dem Reflexionspunkte ist das Subjektive dem Objektiven, wenn auf ihre Endpunkte reflektirt wird, absolut entgegengesetzt. Nur die inneren Seiten, die sie sich einander selbst zukehren, sind einander durchaus gleich. Also enthält die ursprünglich synthetische Einheit, die aus der Verbindung des ursprünglich Subjektiven, und Objektiven besteht, selbst einen absoluten Widerspruch, der durch kein Denken, als solches, zu lösen ist. Was sich widerspricht, ist nichts; also ist auch die ursprünglich synthetische Einheit nichts.

Selbst wenn nicht bloß das Ich, als beschränkte Vernunft, sondern Gott, als die absolute Vernunft, gedacht wird, hat die Vereinigung

gung eines Subjektiven, und Objektiven statt, dessen beyde Endpunkte einander schlechthin entgegengesetzt sind. Gott ist nach dieser Ansicht nichts anders, als eine synthetische Einheit, ein Subjektives, und Objektives in Verbindung — ein Ding an sich, das subjektiv als absolute Ursache, und objektiv als absolute Substanz gedacht werden muß. Aber das Subjektive ist, nach den Gesetzen des Denkens, nie schlechthin gleich dem Objektiven, eben so wenig, als die Begriffe von Ursache, und Substanz als identisch angesehen werden. Das Subjektive ist dem Objektiven nur ähnlich, insofern beydes der innern Seite nach, mit einander verbunden ist. Aber die Endpunkte bleiben immer einander entgegengesetzt, und heben sich folglich, da kein Drittes da ist, wodurch sie verbunden werden könnten, selbst auf.

Also die Vernunft widerspricht sich durchaus, man mag sie als Ich, (in ihrer Beschränktheit), oder als Gott (in ihrer Unbeschränktheit) denken. Der Grund dieses absoluten Widerspruches ist das Princip, von dem man ausgehen soll — die ursprünglich synthetische Einheit, wie Kant verlangt. Soll nun dieser Widerspruch gehoben, und die absolute Realität der Vernunft erhalten werden, so muß man sich zu einem höhern Princip, von dem selbst jene synthetische Einheit abzuleiten ist, erheben. Und aus diesem Princip muß erhellen, daß die Entgegensetzung zwischen dem Subjektiven, und Objektiven nur Erscheinung, und beydes an sich absolut Eins sey. Wird das absolute Princip gedacht, so muß es freylich den Gesetzen des Denkens gemäß in ein Subjektives,

und

und Objektives zerfallen; aber beydes muß als absolut Eins angesehen werden. Auf dem höchsten Standpunkte, von dem selbst das ursprüngliche, und insofern absolute Denken (insofern nämlich von dem absoluten Princip alles Denkens abstrahirt wird) abgeleitet werden muß, sind alle Urbegriffe nach allen Klassen der Kategorien an sich schlechthin Eins. Sie sind nur verschiedene Ansichten einer, und derselben absoluten Einheit, die auf dem Gebiete des Denkens, als einen tieferen Standpunkte, entstehen. Ursprünglich also giebt es keinen Unterschied zwischen dem Subjektiven, und Objektiven, zwischen Ursache, und Substanz, und Wechselwirkung, zwischen einem möglichen, wirklichen, und nothwendigen Seyn, zwischen Einheit, Vielheit, und Allheit, und endlich zwischen Realität, Negation, und Limitation. Das Absolute, das eigentliche Reale an sich, ist nur absolute Einheit; nur wenn es gedacht wird, zerfällt es in das ursprünglich Mannigfaltige, das den Inbegriff der Gesetze des Denkens ausmacht. Soll also das Absolute richtig gedacht werden, so muß es als das Gegentheil dieses Mannigfaltigen gedacht werden, folglich muß jeder Unterschied dieser Bestimmungen wegfallen.

Nur so kann der Widerspruch, der in den Kategorien selbst liegt, und dann auf das ganze Gebiet des realen Denkens selbst übertragen wird, gelöset werden. Nur so ist eine transscendentale Logik, und eine Transscendental-Philosophie (Metaphysik) möglich. Werden die Kategorien nicht aus einem Princip, das ganz außer der Sphäre des Denkens überhaupt, also auch des ursprünglichen Denkens liegt, abgeleitet, so kommt nichts, als eine formale Logik zu Stande, die

sich aber in ihrem Grundprincip, dem ursprünglichen Denken widerspricht. Denn die Urbegriffe, auf die, als die Gesetze des Denkens, die ganze Logik gebaut ist, und die in dem Begriffe der Objektivität überhaupt zusammen gefaßt sind, sind sich in ihren Endpunkten absolut entgegengesetzt, und können auf dem Gebiete des ursprünglichen Denkens auf keine Art vereinigt werden. Aber es soll alles absolute Harmonie, und Einheit seyn. Das ist die majestätisch gebietende Stimme der rein praktischen Vernunft. Also muß von einem Princip ausgegangen werden, von welchem aus man die Entgegensetzung, die in den Kategorien liegt, als absolute Einheit, und Harmonie erblicken kann. Nach der gemeinen Methode also, nach welcher man die Logik auf die Kategorien gründet, ist nicht einmal die formale Logik, vielweniger Philosophie, möglich. Denn da sich die Gesetze des Denkens in ihren Endpunkten widersprechen, so wird die formale Logik auf einen Widerspruch gebaut, und hebt sich folglich selbst auf. So wie sich die Logik widerspricht, widerspricht sich auch die Metaphysik, worinn das Reale nach den Gesetzen des Denkens bestimmt wird. Die realen Gegenstände, die in der Metaphysik zu bestimmen sind, sind Ich, Nicht-Ich (Natur), und Gottheit. Jeder dieser Gegenstände wird zu einem absoluten Widerspruch, sobald man ihn nach den Gesetzen des Denkens denken will, und den Standpunkt nicht kennt, nach welchem diese Gegenstände allen Gesetzen des Denkens zuwider gedacht werden müssen, wenn sie gedacht werden sollen, wie sie an sich sind, oder wenn der Widerspruch gelöset werden soll, der in ihnen liegt, sobald sie nach den Gesetzen des Denkens bestimmt werden.

§. 29.

§. 29.

Nothwendigkeit eines Standpunktes außer dem Gebiete des Denkens.

Es ist daher das dringendste Bedürfniß, einen Standpunkt zu suchen, der ganz außer dem Gebiete des Denkens überhaupt, auch des ursprünglichen (der Kategorien) liegen muß, weil durch denselben erst jedes Denken begründet werden soll. Es ist höchst vernunftwidrig, und dem höchsten Interesse der Menschheit entgegen, diese Nothwendigkeit einsehen, und doch den Mann, der den Versuch zu diesem wichtigen Werk gemacht hat, verfolgen wollen. Sieht man aber diese Nothwendigkeit nicht ein, so zeigt man, daß man noch gar keinen Begriff von Philosophie habe. Aber, sagt man, dieser Versuch ist unmöglich. Ist dies so, so können wir es freylich nicht ändern; aber dann muß man auch auf alle Gewißheit Verzicht leisten. Behauptet man aber ein wahres Wissen, so muß man schlechthin jenen Versuch machen. Denn nur unter der Bedingung, daß noch außer dem Gebiete des ursprünglichen Denkens ein Princip ausfindig gemacht, und bestimmt erkannt werden kann, ist die Realität des Wissens zu retten. Man mache also kühn diesen Versuch, oder prüfe unbefangen den Versuch, den ein anderer bereits schon gemacht hat. Wenn man wirklich einzig Wahrheit liebt, und das Wohl der Menschheit aufrichtig wünschet, das durch eine falsche Philosophie immer in verschiedener Rücksicht gefährdet wird, so kann man einen solchen Versuch nicht zum voraus, und ohne Prüfung, als Unsinn verschreyen. Selbst wenn er

nicht gelungen ist, verdienet der Mann, der ihn gewagt hat, Achtung, und wenn sichs zeigen läßt, daß er wirklich gelungen sey, so verdienet der erhabene Denker, der endlich das Ziel, wornach die philosophirende Vernunft seit Jahrtausenden vergebens strebte, glücklich erreicht hat, den größten Dank, und die ausgezeichneteste Hochschätzung.

§. 30.

Fichte hat den Standpunkt angegeben, der über das Denken hinaus liegt, und dasselbe begründet.

Fichte hat diesen Versuch, das ursprüngliche Denken selbst abzuleiten, und dadurch Harmonie in das ganze Gebiet des Denkens, sowohl des logischen, als des realen, zu bringen, gemacht. Ob derselbe gelungen sey, oder nicht, das läßt sich erst bestimmt einsehen, nachdem man sein System durchaus verstanden hat. Die Wichtigkeit des Gegenstandes erfodert also, sich zu bestreben, eine richtige Erkenntniß von einem Systeme zu erlangen, das durchaus neu ist, indem dadurch selbst die Urbegriffe, insofern sie von einem höheren Princip abgeleitet werden, eine ganz andere Bestimmung erhalten, als die sie bisher hatten. Ueberzeugt, daß ich das Fichtesche System richtig gefaßt habe, will ich nun dasselbe nach meiner eignen Vorstellungsart dem Leser darstellen. Ich trete nicht als Commentator dieses Systems auf; sondern ich führe den Leser einen Weg, den ich selbst für mich gefunden,

den, und den ich, unabhängig von dem Gange, den die Wissenschaftslehre nimmt, bis an das Ziel gegangen bin. Ich mußte mir selbst die Bahn brechen, und unabhängig von aller fremden Leitung, jeden Schritt machen, um zu demselben Ziele zu kommen, zu welchem die Wissenschaftslehre, so zu sagen, durch ein dornigtes Dickicht von unverständlichen, und in lauter Finsternisse eingehüllten Deduktionen führet. Die Erfahrung hat bisher gelehret, daß auch die scharfsinnigsten Männer Fichte'n auf dem verschlungenen, und müheseligen Wege, den er nahm, nicht folgen konnten. Ich habe die Wissenschaftslehre wohl hundertmal gelesen; aber ich verstand kein Wort davon. Ich mußte sie erst bey Seite legen, und die Idee selbst ausführen, die sie angiebt. Erst nachdem ich mich selbst verstanden habe, konnte ich die Wissenschaftslehre verstehen. Man hat also nicht zu befürchten, daß ich ängstlich die Begriffe, die in der Wissenschaftslehre zerstreut liegen, und einander zu widersprechen scheinen, hier sammeln, und dem Leser mit einigen Erklärungen vorlegen werde, wie es die Kantianer mit der Kritik gemacht haben. Der Leser wird durchgängig einen eignen Gedankengang, der mit der Methode, und den Formeln der Wissenschaftslehre gar nichts gemein hat, finden.

Fichte gehet von dem übersinnlichen Charakter des Ich aus, von dem er behauptet, daß er unmittelbar, und auf das vollkommenste erkannt werden könne. Aber dieser übersinnliche Charakter, von dem der Philosoph nach Fichte ausgehen soll, ist nicht etwas schon im Bewußtseyn Gegebenes, wie die Freyheit, insofern

sie im Bewußtseyn gegeben ist, sondern etwas, woraus alles Gegebenseyn erklärt werden soll. Das Princip der Philosophie ist also etwas, das sich der Philosoph selbst geben, und der Materie, und Form nach produciren muß. Die Grundthatsachen, die im Bewußtseyn gegeben sind, sind das nothwendige Bewußtseyn von Freyheit, und das von Naturnothwendigkeit. Oder das Ich findet sich als frey (übersinnlich), und beschränkt (sinnlich) zugleich. Beydes muß erklärt werden. Aber eben deßwegen, weil das Ich seine Freyheit an Schranken gebunden findet, und absolute Freyheit fodert, kann es bey sich selbst, so wie es sich gegeben ist, nicht stehen bleiben. Es findet daher in sich die Idee eines schlechthin übersinnlichen Princips, das an gar keine Schranken gebunden seyn soll. Auch diese Idee, insofern sie bloß im Bewußtseyn gegeben ist, muß erklärt, und es muß zugleich untersucht werden, ob derselben eine Realität entspreche, oder nicht, und dann endlich, wie diese Realität, von dem höchsten Standpunkte aus, bestimmt werden müsse.

Da nun von dem Ich, seinem übersinnlichen Charakter nach, ausgegangen werden soll, so muß in demselben der absolute Erklärungs- und Bestimmungsgrund alles dessen liegen, was im Bewußtseyn gegeben ist, also der Idee der Freyheit, und Naturnothwendigkeit, die beyde in Verbindung das Wesen des wirklichen Ich ausmachen, und dann der Idee der absoluten Freyheit, die an gar keine Schranken der Naturnothwendigkeit mehr gebunden ist, und deren Realität man durch den Ausdruck Gott bezeichnet. Ich finde mich als frey, und als beschränkt zugleich. Wie ist

das möglich? Wie kann Freyheit neben Naturnothwendigkeit bestehen, und beydes in Verbindung das ausmachen, was ich Ich, oder beschränkte Vernunft nenne? Dies kann nur durch den übersinnlichen Charakter des Ich, der das Wesen der Vernunft an sich ausdrückt und daher nicht die Vernunft darstellt, wie sie erscheinet, bestimmt werden. Die erscheinende Vernunft ist Freyheit in Verbindung mit Naturnothwendigkeit; sie ist daher synthetische Einheit. Und eben diese soll erklärt werden. Man muß also die Frage aufwerfen, und beantworten, was die Vernunft an sich sey. Nur daraus lassen sich alle Bestimmungen der erscheinenden Vernunft (des wirklichen Ich) erklären. Aber eben daraus läßt sich auch die Idee der Gottheit, und ihre Realität bestimmen. Insofern die Idee der Gottheit im Bewußtseyn gegeben ist, und man bey diesem Gegebenseyn stehen bleibt, muß sie ganz anders bestimmt werden, als wenn man sie aus dem Wesen der Vernunft an sich selbst ableitet. In dem ersten Falle entstehet eine Religionstheorie des gemeinen, in dem zweyten des philosophischen Denkens.

§. 31.

Worinn besteht das Wesen der Vernunft an sich?

Jedes Vernunftindividuum, so gewiß es sich seiner selbst, und anderer Gegenstände, die es von sich unterscheidet, bewußt ist, und so gewiß es Zweckbe-

griffe hervorbringt, und zu realisiren strebt, schreibt sich selbst eine absolute, übersinnliche Kraft zu, aus welcher es alle Bestimmungen des Bewußtseyns unter der Bedingung, daß diese Kraft in Schranken gesetzt werde, erklärt, und als seine eignen Produkte, als seine Empfindungen, seine Gedanken, seine Affekte, und seine Willensentschlüsse setzt. Wer sagen kann: Ich bin, muß auch die individuellen Bestimmungen seines Seyns, z. B. die besondere Art des Empfindens, Denkens, Wollens, sich selbst, als absoluter Ursache dieser Erscheinungen des Bewußtseyns, zuschreiben. Wer den undenkbaren Gedanken denken kann, daß nicht er selbst, als absolute Kraft, sich zu allen Bestimmungen des Bewußtseyns selbstständig erhebe, der empfinde, denke, wolle; sondern daß alles das durch ein fremdes Princip in ihm, als bloß passivem Objekt, auf welches dasselbe durch bloßen Naturmechanismus einwirke, hervorgebracht werde, der muß auch sein eignes Seyn, als solches, läugnen, und sagen können: Ich bin nicht. Das Bewußtseyn der Ichheit ist nur möglich unter der Voraussetzung eines absoluten, nur von sich selbst, und durchaus nicht von einem fremden Princip abhängigen Handelns auf sich selbst, das das Ich als seinen wahren, ursprünglichen Charakter setzt, und woraus es unter der Bedingung, daß jenem absoluten Handeln entgegengewirkt, und es dadurch beschränkt werde, sich alle Bestimmungen des Bewußtseyns erklärt. Nur so kann sich das Ich seiner selbst, als eines bestimmten Etwas bewußt werden; nur so kann es sagen: Ich empfinde, ich denke, ich will, und bin bey allen diesen Bestimmungen Ein und dasselbe Ich.

Die-

Dieſes abſolute Handeln, das das Ich jedem beſtimmten Handeln vorausſetzen muß, um ſich das beſtimmte Gegebenſeyn zu erklären, macht das Weſen der Vernunft an ſich aus. Es iſt das Urreale, das jeder Erſcheinung, alſo auch dem Bewußtſeyn zum Grunde liegt. Soll aus dem abſoluten Handeln ein Bewußtſeyn entſtehen, ſo muß es beſchränkt werden; es muß in ein Subjektives, und Objektives zerfallen. Abſolutes Handeln in Verbindung mit Schranken gedacht, das ſich ſelbſt zum Bewußtſeyn ſeiner Abſolutheit, und Beſchränktheit erhebt, macht die Natur der Ichheit aus. Eben dadurch, daß es ſich ſelbſt zum Bewußtſeyn ſeiner Schranken erheben kann, iſt es abſolut. Daſſelbe abſolute Handeln, inſofern es ſich ſelbſt beſchränkt, oder in ein Mannigfaltiges von beſtimmten Handlungen, als Produkten zerfällt, aber ohne Bewußtſeyn, wird von uns als das angeſehen, was wir Natur nennen. Die beſtimmten Handlungsweiſen, in welche ſich das Eine abſolute Handeln gleichſam zerſpaltet, objektiv angeſehen, ſind uns die individuellen Dinge. Endlich daſſelbe Handeln ohne alle Schranken gedacht, iſt uns das, was wir durch den Ausdruck Gott bezeichnen.

Das Ich iſt zwar ein abſolutes, mit Bewußtſeyn begleitetes, aber noch im Kampfe liegendes Handeln. Es iſt ein Ankämpfen gegen ein anderes Handeln, das man Natur nennt. Eben ſo iſt die Natur ein Ankämpfen gegen das Ich, als ein mit Bewußtſeyn begleitetes Handeln. In beyden liegt etwas Abſolutes; aber keines von beyden iſt durchaus abſolut. Das Ich iſt beſchränkt durch die Natur, und die

Natur durch das Ich. Aber das Ich kann die Natur nicht durchaus beschränken, und sich vollkommen unterwerfen, so daß die Natur dem Ich absolut gleich wird. Es bleibt in der Natur immer etwas, das dem Ich entgegengesetzt ist. Eben so wenig kann die Natur das Ich durchaus beschränken, und zum Nicht-Ich machen. Insofern das Ich ein organisches Wesen ist, hängt es von der Natur ab. Aber sofern es sich selbst zum Bewußtseyn erheben kann, ist es über die Natur absolut erhaben. In dieser Rücksicht ist es der Natur ewig entgegengesetzt.

Aber das Ich strebt absolut, sich von allen Banden der Natur loszumachen, und sich zu einer realen, durchgängigen Absolutheit zu erheben. Diesen höchsten Zweck kann es zwar in keinem Zeitmomente vollkommen erreichen; aber es muß denselben doch in jedem Momente zum Theil erreichen können, wenn sein Wesen nicht verlohren gehen soll. Denn dieses bestehet in der Verbindung der Absolutheit, und Beschränktheit. Würde je ein Moment eintreten, in welchem es die eben vorhandene Schranke nicht mehr durchbrechen könnte, so würde es bloß beschränkt, und nicht zugleich auch absolut seyn. Durch jeden Sieg über eine gegebene Schranke nähert es sich seinem absoluten Ziele, das in absoluter Unbeschränktheit besteht. —

Ist die Vernunft an sich nichts, als absolutes Handeln, so ist ursprünglich nichts, als Vernunft. Die Natur, insofern sie als absolutes Handeln gedacht wird, ist Uebernatur, und mit der Vernunft ganz harmonisch. Insofern die Natur dem Ich entgegengesetzt

ist,

ist, ist sie bloße Erscheinung, nichts an sich. Was sowohl dem Ich, als der Natur, als Erscheinungen, zum Grunde liegt, ist die Vernunft an sich, ein schlechthin absolutes Handeln, von dem alle Beschränktheit weggedacht werden muß. In der Erscheinung ist die Vernunft an sich ein ewiges Werden, theils mit Bewußtseyn begleitet (das wirkliche Ich), theils ohne Bewußtseyn (das Nicht-Ich, oder die Natur). Dadurch, daß die Vernunft an sich in der beschränkten Vernunft sich abspiegelt, insofern die letztere sich zum Bewußtseyn ihrer Schranken erhebt, die sie ins Unendliche fort zu durchbrechen strebt, und wirklich immer in einem endlichen Grade durchbricht, reißet sich die absolute Vernunft gleichsam von sich selbst los, und wird ein bestimmtes Vernunftindividuum; sie strömet ihre Absolutheit gleichsam in das letztere über, das dann durch eigne Kraft wieder zur Vernunft an sich zurückzukehren strebt, und nur durch ein ewiges Werden dahin zurück kehren kann. Die beschränkte Vernunft erhebt sich durch die absolute Kraft, welche die Vernunft an sich in dieselbe ausgegossen hat, zum Bewußtseyn. Zu demselben Momente bekommt sich die individuelle Vernunft in ihre eigne Gewalt, und wird ein selbstständiges Vernunftwesen. Der erste Akt zur Hervorbringung des Bewußtseyns ist durch die Vernunft an sich, die das Eine Urreale ist. Aber der zweyte Akt sammt allen übrigen Akten des Bewußtseyns, wodurch das beschränkte Vernunftwesen vermittelst eines ewigen Werdens wieder zur Vernunft an sich zurückzukehren strebt, und dieses Ziel auch in jedem Zeitmomente zum Theil erreichen kann, ist dem Ich selbst zuzuschreiben, als einem Vernunftindividuum,

in welchem Absolutheit, und Beschränktheit in Verbindung stehet, keinesweges aber der Vernunft an sich, insofern sie als ein schlechthin unbeschränktes Handeln gesetzt wird.

§. 32.

Sphäre des Subjektiven, und Objektiven.

Das Ich ist ein bewußtseyendes Handeln; das Nicht-Ich ein Handeln ohne Bewußtseyn. Das sind die zwey Sphären des Handelns, in welche sich das ursprüngliche, durchaus absolute, und Eine Handeln wenn es gedacht wird, (die reine Vernunft an sich) zertheilt. Die eine Sphäre ist nothwendig durch die andere beschränkt. Die erste ist die Sphäre des subjektiven, vom Bewußtseyn ausgehenden, und immer mit Bewußtseyn begleiteten Handelns; die zweyte ist die des objektiven, selbstlosen Handelns, das sich seiner nie bewußt werden kann. Das subjektive Handeln ist nie das objektive, und dieses nie jenes. Da nun das Reale ursprünglich nichts ist, als ein Handeln, so ist durch diese beyden einzig möglichen Arten des Handelns die Totalität des Realen in zwey Theile getrennt. Jeder Theil ist daher ursprünglich, und nothwendig beschränkt; keiner ist einzeln die Totalität des Realen; sondern jeder strebt nur nach dieser Totalität durch ein ewiges Werden. Nur wenn beyde als absolut Eins gesetzt werden, drücken sie das schlechthin Absolute aus, aus dem sie hervorgegangen sind. Das absolut Eine Handeln, aus dem das subjek-

jektive, und objektive Handeln gleichsam ausgeströmet ist, und in der Erscheinung sich als Ich, und Nicht-Ich darstellt, kann an sich weder als subjektiv, noch als objektiv gedacht werden. Es kann durch keinen Beysatz bestimmt werden; es ist daher nichts, als reines Handeln; es ist weder dieses, noch jenes Handeln, sondern Handeln schlechthin. So wie ein Bewußtseyn da ist, ist das Handeln subjektiv, und daher beschränkt; es ist nicht die Totalität des Handelns.

Das subjektive Handeln ist schlechthin unmöglich ohne die entgegengesetzte Sphäre eines Handelns, das bloß objektiv (selbstlos) ist. Das Objektive liegt daher nothwendig schon im Subjektiven. Das subjektive Handeln (das Ich) kann sich seiner gar nicht bewußt werden, ohne sich zugleich eines objektiven Handelns (des Nicht-Ich) bewußt zu werden. So wie es sich selbst setzt, muß es auch das Letztere setzen, das ihm daher eben so real ist, als das Handeln, das sich das Ich selbst zuschreibt. Das subjektive Handeln schauet sich selbst an, aber als ein Handeln, das nur eine Sphäre der Totalität des Handelns ausmacht. Es erblickt also in sich selbst, als einer bestimmten Sphäre des Handelns auch zugleich die andere Sphäre, in welche das schlechthin absolute, und Eine Handeln in der Erscheinung zerfällt. Es bedarf also keiner Einwirkung auf das Ich, als das subjektive Handeln, zur Hervorbringung der Erkenntniß des ihm entgegengesetzten Handelns, das bloß objektiv ist, insofern es sich nicht selbst zum Bewußtseyn erheben kann. Jedes Handeln nämlich, das sich seiner selbst nicht bewußt wird, ist bloßes Objekt für ein bewußtseyendes Han-

täten, Dinge, Subſtanzen erſcheinen. Dieſe beſtimmte Syntheſis von gewiſſen Merkmalen (eines urſprünglichen Wirkens) iſt mir z. B. die Subſtanz Holz, eine andere iſt mir Stein, u. ſ. w. Bloß inſofern ich gewiſſe Merkmale für immer für mich fixirt habe, um nicht von dem Strome des ewigen Wechſels bewußtlos fortgeriſſen zu werden, dauert die Subſtanz (in meinen Gedanken) unveränderlich fort. Aber giebt es denn außer meinem durch mich ſelbſt beſtimmten Bewußtſeyn, das mir Subſtanz iſt, eine Subſtanz an ſich, ein für immer fixirtes, unveränderliches Seyn? Keinesweges. Ich habe eine beſtimmte Syntheſis von Merkmalen (eines Wirkens) zu Stande gebracht, die ich Holz nenne. Dieſe Syntheſis ſoll mir für immer dieſelbe ſeyn. So beſtimme ich für mich. So oft ich dieſe Merkmale in Verbindung antreffe, ſoll für mich die Subſtanz Holz da ſeyn. Aber das Holz verwandelt ſich durch das Feuer in Aſche. Iſt denn die Aſche mir noch Holz? Keinesweges. Ich finde hier nicht mehr die Merkmale eines Wirkens, die ich zuſammengefaßt, und als die Subſtanz Holz bezeichnet habe. In meinen Gedanken iſt alſo die Subſtanz Holz unveränderlich; außer denſelben iſt ſie in einem ewigen Werden, und Uebergehen von dem Einem zum Andern begriffen. Aus dem bisher Geſagten folgt nun, daß das wahre Seyn, inſofern darunter das Reale verſtanden wird, nichts, als ein Handeln iſt. Das Seyn, als etwas Fixirtes gedacht, iſt nur eine abgeleitete Realität, die bloß auf dem tiefſten Standpunkte des Bewußtſeyns als ein Seyn, Beſtehen angeſehen wird. Jedes Seyn, inſofern es etwas Fixirtes bedeutet, iſt ein Produkt, alſo nichts Urſprüng-

sprüngliches, Absolutes. Aber auch hier kann es von einem höheren Standpunkte aus nur als Scheinprodukt angesehen werden, weil es kein Bestehen hat, sondern an sich nur produktiv ist. Jedes Produkt ist ins Unendliche fort wieder ein unsichtbares Wirken. Daher kann kein Produkt als das absolut letzte angesehen werden. Das Eine absolute Handeln — das Urreale —, das sich in unendlich viele bestimmte Handlungsweisen evolvirt, die uns in der Erscheinung zu Produkten werden, ergießet seine absolute Kraft in jedes einzelne Produkt, so daß es ins Unendliche fort produciren kann. Und so muß es seyn, wenn das Urreale absolutes Handeln schlechthin ist, das allen Erscheinungen zum Grunde gelegt wird. Die absolute Kraft darf in keinem Produkte erschöpft seyn. Gäbe es ein schlechthin letztes Produkt, das nicht mehr produktiv wäre, so könnte die Kraft, die demselben zum Grunde gelegt würde, auch nicht als unendlich, und absolut gesetzt werden. Denn ein schlechthin endliches Produkt setzt nar eine schlechthin endliche Kraft voraus.

So wie sich das Eine absolute Handeln, das weder subjektiv (Ich), noch objektiv (Nicht-Ich, oder Natur) ist, in jedem objektiven Handeln (jedem Naturprodukt) seinem absoluten Charakter nach abspiegelt, indem dasselbe in einem ewigen Werden begriffen, und ins Unendliche fort Produkt, und produktiv zugleich ist: so spiegelt es sich auch diesem Charakter nach in dem subjektiven Handeln (jedem Vernunftindividuum) ab. Auch in dieses ist der Funke der Unendlichkeit gefallen; es muß daher ewig mit Bewußt-

fortdauern, und von Stufe zu Stufe fortschreiten, und durch lauter einzelne mit Bewußtseyn begleitete Handlungen, die es ins Unendliche fort producirt, streben, in die absolute Einheit, von der es ausgegangen ist, zurückzukehren. Aber es darf dieses Ziel nie erreichen, eben darum, weil in ihm der Funke der Unendlichkeit liegt, und daher kein Akt (des Vorstellens, und Wollens) der absolut letzte seyn kann. Also auch jedes Vernunftindividuum (jedes Ich) ist ein ewiges Werden, aber ein Werden mit Bewußtseyn, folglich ein Werden, das das Ich selbst, mit Freyheit, hervorbringt, und als sein eignes Produkt ansehen kann. Was immer das Ich, als solches, insofern es nämlich ein bewußtseyendes Handeln ist, wird, dazu macht es sich selbst. Insofern es (objektiv betrachtet, als organischer, animalischbelebter Körper) durch etwas anders, als durch sein eignes mit Bewußtseyn begleitetes Handeln bestimmt wird, ist es nicht, als Ich, sondern als Ding zu betrachten. So wie ein Handeln mit Bewußtseyn gesetzt wird, ist das da, was wir Ich nennen. Vor dem Bewußtseyn ist noch kein Ich da, obgleich die Bedingungen zum Bewußtseyn gegeben sind. Das Kind, das an der Mutter Brust hängt, und sich noch nicht von derselben unterscheiden kann, ist noch ein bloßes Objekt für ein Ich, aber noch nicht selbst ein Ich. So wie es zum Bewußtseyn kommt, wird es Ich, und tritt aus der Sphäre des bloß objektiven Handelns in jene des subjektiven über. In demselben Moment bekommt es sich in seine eigne Gewalt; es ist nun frey in Rücksicht auf alle Akte des Vorstellens, und Wollens, und ist zu keinem einzigen derselben weder durch das bloß objektive Wirken (die äußere Natur),

tur), noch durch das Eine absolute Handeln, das weder subjektiv, noch objektiv ist, und daher schlechthin unbeschränkt ist (die Gottheit) necessitirt. Es tritt nun in die ihm eigne Sphäre des subjektiven Handelns, und ist daher auf eine unbegreifliche Weise von dem durchaus unbeschränkten Handeln abgerissen, und macht für sich ein selbstständiges Vernunftwesen aus, insofern es an kein Objekt des Vorstellens, und Wollens schlechthin gebunden ist, sondern seine Reflexion auf Objekte richten kann, auf welche es absolut will.

Das Vernunftindividuum ist zwar nothwendig beschränkt; denn es ist nicht die Totalität des Handelns überhaupt. Außer ihm giebt es noch eine andere Sphäre des Handelns, nämlich des objektiven. Aber es ist insofern absolut, als es schlechthin durch keine fremde Kraft gezwungen werden kann, sein mit Bewußtseyn begleitetes Handeln ausschlüssig auf irgend einen Punkt dessen, was ihm objektiv ist, zu richten, oder bey einer Schranke stehen zu bleiben. Dadurch erhält es einen absoluten Vorzug (Würde) vor der ganzen Natur, als solcher, und vor allen einzelnen Produkten derselben. Jede Naturkraft wirkt nothwendig, theils durch ihre eigne Natur, theils durch die Kräfte, womit sie in Verbindung stehet, bestimmt. Aber das Ich bekommt durch das Bewußtseyn seine eigne Natur in seine Gewalt. Seine Natur bestehet in einem selbstständigen, durchaus harmonischen, nach dem Gesetze der Freyheit bestimmten, und daher jeden fremden Bestimmungsgrund ausschließenden Handeln. Sein wahres Seyn ist also das Handeln, das statt

haben soll, das es sich selbst anmuthet, und vorschreibt. Aber es kann das thun, was es nicht thun soll; kann also seiner eignen Natur entgegen handeln; sich durch ein fremdes Princip bestimmen lassen, und seine ursprüngliche Würde verläugnen. Man mag es ferner in ein Verhältniß von Kräften, und Dingen versetzen, in welches man will; und man kann nie mit Zuverlässigkeit zum voraus wissen, wie es sein Vorstellen, und Wollen bestimmen werde. Beydes hängt nur von seiner absoluten Freyheit, und schlechthin nicht von äußeren Verhältnissen, und Bedingungen ab. Das macht einen wesentlichen Unterschied zwischen dem Ich und Nicht-Ich aus. Keine Naturkraft kann sich seinem ursprünglichen Character zuwider bestimmen; keine kann den Einflüssen von außen widerstehen, wozu sie von Natur aus Receptivität hat. Jede Naturkraft wirkt nothwendig das, was sie zu wirken theils durch ihre eigne Natur, theils durch die Natur anderer Kräfte, mit denen sie in Wechselwirkung steht, bestimmt ist. Es hat also hier keine Freyheit statt.

Ist nun das Reale immer ein Handeln; und unterscheidet sich das Ich von jedem Naturprodukt hauptsächlich dadurch, daß das Ich als ein bewußtseyendes, das Ding aber ein bewußtloses Handeln ist, und daß folglich das erste sich mit Freyheit selbst bestimmt, das letztere aber theils durch seine eigne Natur, theils durch die Natur der übrigen Dinge, womit es in Wechselwirkung steht, bestimmt wird: so ist es leicht, den Punkt zu finden, wo das Objektive mit dem Subjektiven, das Ideale mit dem Realen absolut vereinigt ist. Das Ich ist ein Handeln, das sich selbst für sich selbst

zum

zum Objekte macht. Ein solches Handeln ist also zugleich subjektiv und objektiv, und zwar so, daß das Subjektive, und Objektive absolut Eins ist; es ist Subjekt-Objekt, und Objekt-Subjekt.

Dadurch wird eigentlich keine synthetische, sondern eine absolute Einheit ausgedrückt. Für die absolute Einheit giebt es keinen durchaus charakteristischen Ausdruck; weil sie über alles Denken erhaben ist. Der passendste Ausdruck ist noch der eines Subjekts-Objekts. Und es wird dabey jeder Mißverstand vermieden, wenn man nur beydes als absolut Eins ansieht. Auf dem Gebiete des Denkens sind die Endpunkte des Subjektiven, und Objektiven ewig einander entgegengesetzt. Aber hier soll das Ich, sofern es absolutes Handeln ist, das sich selbst für sich selbst zum Objekte macht, gedacht werden. Das Absolute kann aber nur richtig gedacht werden, wenn es den Gesetzen des Denkens zuwider gedacht wird. Es muß daher hier aller möglicher Unterschied von dem Subjektiven, und Objektiven weggedacht werden; und so wird beydes absolut Eins. Das Ich ist ursprünglich absolutes Handeln, das sich selbst anschauet, folglich sich von sich selbst losreißet, und für sich als Selbstobjekt darstellt. Das ist der Satz, von dem wir ausgehen. Ist denn hier das Anschauende (Subjektive) von dem Angeschauten (Objektiven) verschieden? Ist nicht beydes Ein und dasselbe Handeln, und liegt nicht der ganze Unterschied in der ursprünglichen Ansicht, und Form, an die das Bewußtseyn gebunden ist? Dasselbe Handeln, das sich (als absolutes Subjekt) anschauet, ist auch das Handeln, das (als absolutes Objekt) ange-

schaut wird, es ist also Subjekt-Objekt, und Objekt-Subjekt, insofern beydes als absolute Einheit bestimmt wird.

Das Ich ist nur insofern ausschlüssig ein subjektives Handeln, als es dem bloß objektiven Handeln (der gesammten Natur) entgegengesetzt wird, welche letztere sich nicht selbst zum Bewußtseyn erheben kann, und also ursprünglich nicht subjektiv ist, sondern nur Objekt des Bewußtseyns für ein subjektives Handeln (für ein Ich) werden kann, und in dieser Beziehung ursprünglich bloß objektiv ist. Aber außer diesem Verhältnisse, und an sich ist das Ich eben sowohl ein objektives, als subjektives Handeln. Denn da sein Grundcharakter darinn bestehet, daß es als Handeln (subjektiv) sich selbst, als dasselbe Handeln (objektiv) anschauet, so ist das Subjektive, und Objektive hier schlechthin Eins. Das Subjektive ist in Gegensatz gegen das selbstlose Objekt hier nur der nothwendige Anknüpfungspunkt zum Behufe des Denkens, der aber, indem er das Denken begründen soll, den Gesetzen des Denkens zuwider bestimmt werden muß. Denn der Grund muß außer der Sphäre des zu Begründenden liegen, und folglich einen ganz verschiedenen Charakter haben. Da nun auf dem Gebiete des Denkens das Subjektive dem Objektiven entgegengesetzt ist, so muß der absolute Anknüpfungs- und Bestimmungsgrund alles Denkens als etwas gedacht werden, bey dem das Snbjektive und Objektive absolut Eins ist. Ist vom Ich die Rede, so wird von dem Subjektiven ausgegangen, und zum Objektiven übergegangen, wenn man bloß auf die Form des Denkens re-

flektirt. Das Ich macht sich selbst zum Objekt. Aber es ist kein Objekt denkbar ohne Subjekt. So wie das Ich sich seiner selbst, als eines Objektes bewußt wird, muß es sich auch seiner als Subjektes, das das Objekt vorstellt, bewußt werden. Es macht sich daher auch zum Subjekt, insofern es sich zum Bewußtseyn seiner selbst, als Subjektes, erhebt. Nach dieser Ansicht muß es gedacht werden als absolutes Subjekt, das sich erst als Subjekt, und Objekt setzt. Aber wird es als absolutes Subjekt gedacht, so ist es eben darum auch zugleich absolutes Objekt. Denn insofern es als absolutes Subjekt gedacht wird, wird es als ein sich selbst bestimmendes, folglich absolutes Handeln gesetzt — als ein Handeln, das auf sich selbst gehet, sich selbst anschauet, und daher absolutes Subjekt-Objekt, und Objekt-Subjekt ist. Handeln, Handelndes, und Behandeltes ist hier schlechthin Eins. —

Ist aber nicht von dem Ich, sondern der demselben entgegengesetzten Sphäre des Realen (der Dinge, oder der gesammten Natur) die Rede, so ist die Grundbestimmung, von der ausgegangen wird, das Objektive, das erst zum Subjektiven gemacht wird. Das Ich erhebt sich hier zum Bewußtseyn dessen, was es nicht ist, was es ursprünglich in Gegensatz gegen sich selbst als selbstloses Objekt betrachtet, und verwandelt daher das, was an sich von allem Bewußtseyn getrennt ist, zum vorgestellten, oder mit einem Bewußtseyn begleiteten Objekt. Das Objektive wird hier zum Subjektiven gemacht, und zwar nicht durch sich selbst (sonst wäre es ein Ich), sondern bloß durch das Ich, als absolutes Subjekt. Das Ding könnte

aber gar kein Gegenstand des Bewußtseyns werden, wenn das Ich nicht ursprünglich absolutes Subjekt, insofern darunter absolutes Handeln verstanden wird, wäre. Das Ding kommt also nicht durch sich selbst, durch Einwirkung auf das Ich, in das Bewußtseyn; sondern es kommt nur insofern in dasselbe, als das Ich ein Handeln ist, das auf sich selbst gehet, und insofern absolut ist, und dann ein Handeln, das nicht alles mögliche Handeln in sich begreift, sondern auch zugleich auf ein Handeln gehet, das es sich entgegensetzt, und insofern beschränkt ist.

Das Handeln, das das Ich von sich selbst ausschließet, ist die gesammte Natur, die sich nicht selbst zum Bewußtseyn erheben kann, sondern immer bewußtlos wirkt. Dieses außer ihm liegenden Handelns wird sich das Ich bewußt durch ein Afficirtseyn, das subjektiv betrachtet Fühlen, und in objektiver Rücksicht Empfinden heißt, und an sich ein beschränktes Handeln ist, dessen sich das Ich gleich beym Ursprunge des Bewußtseyns in Verbindung mit einem absoluten Charakter des Handelns (Freyheit) bewußt wird. Wie könnte sich das Ich als afficirt setzen, wenn es diesen Zustand nicht einem andern, der kein Afficirtseyn ist, entgegensetzte? Das Gegentheil von dem Afficirtseyn, als beschränkten Handeln, ist ein Handeln, das an kein Afficirtseyn gebunden, und folglich absolut ist. Das Ich soll sich des Afficirtseyns bewußt werden, das heißt, es soll ein Afficirtseyn von dem andern unterscheiden, und jedes als das bestimmen, was es in Gegensatz gegen das andere ist. Denn das Bewußtseyn hebt nicht mit einem Afficirtseyn überhaupt, sondern

mit

mit einem bestimmten Afficirtseyn an. Auch in der Folge ist immer ein bestimmtes Afficirtseyn da. Ich sehe z. B. nie überhaupt, sondern immer ein bestimmtes Etwas. Das Afficirtseyn überhaupt ist schon eine höhere Bestimmung, deren Grund nur ein absolutes Handeln des Ich auf sich selbst ist. Insofern nun das Ich sein Afficirtseyn selbst bestimmt, und daher ein Afficirtseyn überhaupt (idealiter) producirt, an welches es jedes individuelle Afficirtseyn knüpft, ist es über alles Afficirtseyn, selbst über das Afficirtseyn überhaupt, das ein bloßes Produkt seiner Spontaneität ist, erhaben, und insofern ein absolutes Handeln. Aber insofern dieses Handeln immer auf ein Afficirtseyn in der Wirklichkeit gehet, als das, was absolut bestimmt werden soll, und folglich an dasselbe schlechthin gebunden ist, so daß nie ein Zustand eintreten kann, wo das absolute Handeln (das Selbstbestimmen) auf etwas anders, als auf ein Afficirtseyn gienge, ist dasselbe beschränkt.

Das Afficirtseyn überhaupt ist die absolute Schranke des Selbstbestimmens; das individuelle Afficirtseyn macht den Inbegriff der bestimmten Schranken des Ich aus. Das Selbstbestimmen gehet in jedem Momente auf eine andere Art des Afficirtseyns; es ist also in dieser Rücksicht beschränkt. Es ist nämlich in den Momenten A B C u. s. w. nicht ein Selbstbestimmen überhaupt, sondern es ist in dem Momente A dieses Selbstbestimmen, im Momente B jenes, im Momente C wieder ein anderes, so wie das Objekt verschieden ist, auf das es gehet. So wird es ein mannigfaltiges, individuelles, und folglich beschränk-

tes Handeln. Aber es ist nicht gerade an dieses individuelle Afficirtseyn gebunden, wenn es gleich sich nie von den Banden des individuellen Afficirtseyn überhaupt losmachen kann. Es ist z. B. in dem Momente A bloß an dieses besonders bestimmte Afficirtseyn gebunden, weil es sich selbst daran gebunden hat. Ich sehe z. B. das Objekt A. Muß ich denn gerade dieses Objekt sehen? Stehet es mir nicht frey, statt desselben mein Sehen auf jedes andere Objekt zurichten? Allerdings. Ich kann sogar, wenn mir Jemand absolut ein Objekt zum Sehen aufdringen will, das Auge verschließen, und mich absolut bestimmen, es nicht zu sehen; es müßte denn seyn, daß ich der Uebermacht des physischen Zwanges unterliegen müßte. Aber in diesem Falle bin ich kein freyes Handeln, und also auch kein Ich. Das erzwungene Sehen gehet nicht von meinem Selbstbestimmen aus, und ist folglich nicht mein Sehen im eigentlichsten Verstande. Nur das Sehen, das von meiner Freyheit (von meinem absoluten Handeln auf mich selbst) ausgehet, ist mein Sehen, und kann mir, als absoluter Ursache, entweder zur Schuld, oder zum Verdienste imputirt werden. Ich soll vor allen jenen Gegenständen das Auge verschließen, von denen ich aus eigner Erfahrung weiß, daß ich dadurch zur Verläugnung meiner Würde verführt werde. So lange ich noch zu schwach bin, bey der Ausübung meiner Pflicht gewissen Affektionen, denen ich mein Herz öffnen, oder verschließen kann, zu widerstehen, und ungeachtet des reizenden Afficirtseyns das zu thun, was meine Pflicht fodert, soll ich absolut solche Arten des Afficirtseyns entfernt halten, oder sie durch Freyheit unmöglich machen. Also nur insofern

fern ich mich an ein besonders bestimmtes Afficirtseyn binden will, bin ich daran gebunden. Will ich einmal absolut das Objekt A, wenn es in meiner Gewalt ist, sehen, so muß ich es freylich sehen. Die Folge des Selbstbestimmens, als solche, insofern sie wirklich da ist, stehet nicht mehr in meiner Freyheit; was ich selbst gethan habe, kann ich nicht mehr ansehen, als nicht von mir gethan. Aber das Selbstbestimmen selbst, als Akt, war frey.

Also ist das Selbstbestimmen ein Handeln, das absolut, und beschränkt zugleich ist. Es giebt daher für das Ich kein bloßes Afficirtseyn, oder Afficirtwerden; sondern jedes Afficirtseyn ist zugleich ein Selbstafficiren. Nur den Dingen kommt ein bloßes Afficirtseyn zu. Wir werden diesen höchst wichtigen Punkt, daß jedes Handeln des Ich zugleich absolut, und beschränkt ist, oder daß das Wesen des Ich in einer absoluten Synthesis des Absoluten, und Beschränkten bestehet (wenn nämlich von dem wirklichen, nicht von dem idealen Ich die Rede ist) tiefer unten weitläufiger auseinandersetzen. Hier setzen wir diese Behauptung nur voraus, und entwickeln sie, insofern es nöthig ist, um zu zeigen, daß das Subjektive, und Objektive ursprünglich Eins sey.

In Rücksicht auf das Afficirtseyn, insofern es als ein beschränktes Handeln des Ich gedacht wird, ist hier noch zu merken, daß das Ich zwar strebt, sich von allen Banden des Afficirtseyns loszumachen, und in einen Zustand überzutreten, wo bloß absolutes Handeln ohne alles Afficirtseyn statt hat, oder das zu werden,

den, was man durch die Idee der Gottheit setzt. Es muß daher die Idee eines schlechthin absoluten Handelns, das folglich an gar kein Afficirtseyn mehr gebunden ist, produciren, und allen bestimmten Hbndlungen als absolutes Strebeziel zum Grunde legen. Insofern das Ich diese Idee der Form, und Materie nach selbst producirt, und eigentlich schaffet (indem ihm weder die Form, noch die Materie gegeben seyn kann), ist es wirklich schlechthin absolut. Es erhebt sich über alles Afficirtseyn; denn das, was es sich durch diese Idee zu werden anmuthet, soll das absolute Gegentheil von allem Afficirtseyn seyn. Aber es ist noch nicht das, und wird in keinem Zeitmomente ganz das werden, was es durch diese Idee von sich fodert. In dieser Rücksicht kommt ihm nur ideale Absolutheit zu, deren Bestimmung ist, real zu werden. Würde es je diese Bestimmung vollkommen erreichen, so würde es realiter in aller Rücksicht absolut seyn, so wie die Gottheit gesetzt wird.

Aber das Ideale wird hier vorzugsweise als das eigentliche Reale gedacht. Denn der wirkliche Zustand des Ich, der immer ein Afficirtseyn in dem oben bestimmten Sinne ist, soll vernichtet werden, und es soll dafür jener Zustand eintreten, der dem bloß Idealen entspricht, und alles Afficirtseyn (wirkliche Reale) ausschließet. Also wird das durch das Afficirtseyn gegebene Reale nicht als das eigentliche, wahre Reale angesehen, sondern das bloß Ideale ist die Realität, nach der sich das Herz eines jeden Menschen sehnet, und die folglich als die einzig wahre Realität angesehen wird.

In

In dieser Rücksicht ist jeder Mensch, auch der gemeinste, durch bloßen Vernunftinstinkt getrieben, praktischer Idealist. Das ist der Grund der allgemein verbreiteten Idee von dem Untergange der Welt, und dem jüngsten Tage. Alles Wirkliche ist für das Herz des Menschen, das nach absoluter Unendlichkeit strebt, unbefriedigend; daher soll es schlechthin untergehen, und vernichtet werden. Nur das schlechthin Ideale, dessen Objekt die Unendlichkeit ist, wird für das einzig wahre Reale angesehen, das durchaus herrschen soll. Auch diesen wichtigen Punkt werden wir weitläufiger auseinandersetzen. Hier wollen wir nur darauf aufmerksam machen, daß der menschliche Geist ursprünglich das Subjektive, und Objektive, das Ideale, und Reale als schlechthin Eins setzt.

Der Philosoph soll den menschlichen Geist, so wie er an sich ist, charakterisiren; er muß also das, was in eines jeden Menschen Herzen bewußtlos vorgehet, und ursprünglich und absolutes Gefühl ist, zum deutlichen Bewußtseyn erheben, und in reine Kenntniß verwandeln. Er darf daher nicht von dem Reflexionspunkte ausgehen, wo das Ideale dem Realen, und das Subjektive dem Objektiven entgegengesetzt wird, sondern von der absolut ersten Geisteshandlung, die noch kein Reflektiren, sondern ein absolutes Setzen ist, auf das erst reflektirt werden kann, und zwar auf eine doppelte Weise. In dem gemeinen Bewußtseyn ist das absolute Setzen, als ein Handeln, das nur von sich abhängt, verschwunden, weil hier auf das Handeln im Handeln selbst nicht reflektirt wird; es bleibt daher nur als Produkt (als ein Seyn) in dem

ursprünglichen Bewußtseyn zurück; und nur auf dieses Produkt gehet die Reflexion. Es erscheinet als ein Ding an sich, das in undurchdringliche Dunkelheit gehüllt ist; denn es ist durch nichts Individuelles bestimmt. Die Einbildungskraft bearbeitet es erst für den Verstand, und giebt ihm nach Belieben allerley Bestimmungen. Daher ist auf diesem Standpunkte der Himmel und die Gottheit äußerst mannigfaltig, und verschieden, je nachdem das vorstellende Subjekt, das hier in Rücksicht auf die individuellen Bestimmungen dieser übersinnlichen Gegenstände einzig von dem freyen Spiele der Phantasie abhängt, mehr oder weniger cultivirt ist, und sich zur Idee der reinen Vernunft, wodurch das Uebersinnliche allein eine objektiv gültige, und durchaus fixirte Bestimmtheit erhält, mehr oder weniger erheben kann.

Der Philosoph aber reproducirt das ursprüngliche absolute Setzen, das den übersinnlichen Charakter des Ich ausmacht, und schauet es als sein Handeln im Handeln selbst, nicht im Produkte, an, und richtet seine Reflexion auf dieses handelnde Anschauen, und anschauende Handeln. Nur so ist er fähig, den Punkt zu finden, wo das Subjektive, und Objektive, das Ideale, und Reale schlechthin Eins ist. Er trennt das absolute Ich von dem beschränkten, um das Wesen des Ich, wie es an sich ist, nicht wie es in der gemeinen Reflexion erscheinet, durchaus kennen zu lernen.*

Wenn gleich in der Wirklichkeit das Handeln des Ich immer darauf ausgehet, ein individuelles Afficirt-

seyn

seyn zu bestimmen, oder hervorzubringen, und daher, insofern es auf ein bestimmtes Objekt gehet, beschränkt ist, so bemerkt doch der Philosoph, daß dieses Afficirtseyn zugleich ein Selbstafficiren, und daher ein Handeln ist, das, sofern es nur von sich selbst abhängt, und sich mit Freyheit an ein gewisses Objekt bindet, als absolut gedacht werden muß. Er bemerkt ferner, daß das Selbstbestimmen des Ich eigentlich darauf ausgehet, alles Afficiren, und Afficirtseyn, als ein Handeln, das noch nicht rein absolut, sondern zugleich an einen Zustand von Beschränktheit gebunden ist, aufzuheben, und sich daher nach einem Zustande sehnet, wo nichts, als rein absolutes Handeln, herrschen soll. Diese doppelte Absolutheit, die theils wirklich ist, und in Verbindung mit Schranken statt hat (das wirkliche Ich), theils aber erst werden soll, und nur idealiter da ist — eine Absolutheit, die alle Schranken ausschließet — (das schlechthin absolute Ich) unterscheidet der Philosoph von einander, statt daß sie im conkreten Denken immer verbunden ist. Und nur dadurch, daß er die letztere Absolutheit von der ersteren trennt, und rein anschauet, erhebt er sich zur reinen Erkenntniß der Vernunft an sich, die nichts, als ein bloßes, durchaus absolutes, und auf keine Schranken mehr, sondern nur auf sich selbst, gehendes Handeln ist, wo folglich das Subjektive, und Objektive, das Ideale, und Reale absolut Eins ist.

Insofern das Absolute noch ein selbstthätiges Bestimmen eines Afficirtseyns ist, und folglich an dasselbe, wenigstens überhaupt, gebunden ist, hat noch ein we-

wesentlicher Unterschied zwischen dem Subjektiven, und Objektiven statt. Das Subjektive ist hier das Bestimmen, das auf das Afficirtseyn gehet, und das Objektive ist das Afficirtseyn selbst. Ferner ist hier noch kein fester Punkt, an dem irgend ein Reales geknüpft werden könnte. Es hat eine bloße Wechselbestimmung des Bewußtseyns, insofern sein Gegenstand das Subjektive, oder das Objektive ist, statt. Ich kann mir des Selbstbestimmens, als des Subjektiven nur bewußt werden, insofern ich es dem Afficirtseyn, als dem Objektiven entgegensetze, und folglich das letztere Bewußtseyn schon habe, und umgekehrt. Wie komme ich zum Bewußtseyn des Selbstbestimmens (der Freyheit)? Durch das Bewußtseyn von Afficirtseyn. Und wie komme ich zu diesem? Durch jenes. Eines hängt wechselseitig von dem andern ab, folglich ist in dieser Rücksicht keines absolut. Ich kann auch eigentlich von keinem wissen, wie ich zu demselben gelange; ich kenne weder Freyheit, noch Naturnothwendigkeit, ihrem wahren Wesen nach. Wenn A von B, und B wieder von A abhängt, so kann ich von beyden nichts wissen, so lange ich nicht aus dem Zauberkreise der Wechselbestimmung heraustrete, und auf einem absoluten Punkt komme, von welchem beyde abhängen.

Dieser Punkt ist in Absicht auf das Bewußtseyn des Subjektiven, und Objektiven ein durchaus absolutes Handeln, das das Ich ohne alle Beziehung auf ein Afficirtseyn zu werden strebt. Dieses Handeln liegt ganz außer dem Kreise des Subjektiven, und Objektiven, insofern beydes von einander verschieden ist; es ist das, woraus erst ein Subjektives, und Ob-

jek-

jektives entstehet, sobald es auf eine ganz unbegreifliche Weise in Schranken kommt. Es wird ein Sollen, und Ankämpfen, sobald eine Schranke da ist; und in einer andern Rücksicht ein Afficirtseyn, insofern auf diesen Zustand eines Handelns, das im Kampfe liegt, reflektirt wird. Denn was soll, ist afficirt durch ein entgegengesetztes Princip, durch einen Widerstand, der aufgehoben, und besiegt werden soll. Die reine Vernunft, die ein bloßes unbeschränktes Handeln ist, wird nothwendig theoretische, und praktische Vernunft zugleich, zerfällt in ein Subjektives, und Objektives, so bald sie in Schranken gesetzt wird. Das Ich ist nie in der Wirklichkeit durchaus reine Vernunft, nie absolute Einheit, sondern immer eine synthetische Einheit — theoretische, und praktische Vernunft in Verbindung —; aber es strebt, absolute Einheit, bloße reine Vernunft zu werden, und sich von allen Banden des Afficirtseyns loszureißen; und es kann auch dieses unendliche Ziel in jedem Momente seines Daseyns zum Theile, oder in einem endlichen Grade erreichen.

Das schlechthin absolute Ich ist also nie wirklich; sondern es ist ein ewiges Werden, ein Annähern zur realen Absolutheit, welches nur durch eine Idee möglich ist, die das Ich aus sich selbst schaffet. Das, was dieser Idee entspricht, ist ihm das eigentliche Reale, das alle andere Realität verschlingen soll. Diese Idee fasset der Philosoph ins Auge, nicht insofern sie gegeben ist, sondern insofern er sie mit Bewußtseyn producirt, und dieses Produciren im Akte selbst anschauet. Nur so erhält er einen festen, unwandelbaren Punkt,

von dem alles Subjektive, und Objektive ausgehet, und wodurch er den Verirrungen sowohl des Idealisten, als des Materialisten, die sonst unvermeidlich sind, entgehen kann, wie wir bald sehen werden. Reflektirt man auf das Produciren dieser Idee, so ist das Ich wirklich schon absolut; denn weder die Form, noch die Materie dieser Idee kann ihm gegeben werden. Dieses Produciren ist also ein schlechthin absolutes Handeln — ein Schaffen. Aber diese Absolutheit ist bloß ideal, nicht real. Denn das Ich strebt ja vermittelst dieser Idee, die es allen seinen individuellen Handlungen zum Grunde legt, erst realiter absolut zu werden. Wird diese ideale Absolutheit gedacht, so zerfällt sie freylich wieder in ein Subjektives, und Objektives; aber beydes ist hier schlechthin Eins. Denn das Objektive ist hier kein Afficirtseyn, sondern dasselbe absolute Handeln, das diese Idee producirt, und sich selbst anschauet, das Ich, als idealisirend, und idealisirt.

Auch das, was das Ich nach dieser Idee werden soll, ist kein Afficirtseyn, sondern vielmehr ein Handeln, das nicht mehr, darauf ausgehet, ein Afficirtseyn, sondern sich selbst, als reines Handeln, zu bestimmen. Also auch das Objektive, oder Reale, das hervorgebracht werden soll, ist dem Idealen schlechthin gleich. Von dieser idealen Absolutheit, die real werden soll, hängt die Möglichkeit des Bewußtseyns in subjektiver, und objektiver Rücksicht mit allen möglichen Bestimmungen ab. Ich bin mir nur inso-fern eines Handelns, das darauf ausgehet, ein Afficirtseyn mit absoluter Freyheit zu bestimmen, und

dann

dann eines Afficirtseyns, das durch dasselbe bestimmt werden soll, oder wirklich schon bestimmt ist (des Subjektiven, und Objektiven, der Freyheit, und Naturnothwendigkeit, der Form, und Materie) bewußt, als ich, durch bloßen Vernunftinstinkt getrieben, also vor allem reflektirten Bewußtseyn, mir anmuthe, in eine Sphäre des schlechthin unbeschränkten Handelns überzutreten, dessen Bestimmung nicht mehr ist, ein bloßes Afficirtseyn zu bestimmen, sondern nur sich selbst, als reines Handeln — eine Aufgabe, die durch den Verstand, und die Einbildungskraft nie zu realisiren ist. Nur wenn Verstand, und Einbildungskraft vernichtet ist, und diese beyden Vermögen zur reinen Vernunft werden, ist jene Aufgabe in der Wirklichkeit gelöset, und alles Harmonie. Aber das Ich ist immer an Verstand, und Einbildungskraft gebunden, folglich kann es nie *realiter* ganz reine Vernunft werden. Aber es kann sich doch zur Idee der reinen Vernunft erheben, indem es bestimmt, was absolut werden soll. Das, was es als ein Werden postulirt, ist gerade der Inhalt jener Idee — ein schlechthin unbeschränktes Handeln. Es kann also das Wesen der reinen Vernunft, insofern es auf diese Foderung reflektirt, oder vielmehr das *idealiter* schlechthin unbeschränkte Handeln, als solches, anschauet, durchaus kennen lernen.

Und das ist für den Philosophen hinreichend, um alles das zu bestimmen, was als Thatsache, im Bewußtseyn vorkommt. Und zudem kann jene Idee in jedem Zeitmomente zum Theile wirklich realisirt werden. Ich kann in der That immer weiter fortschrei-

ten sowohl in theoretischer, als praktischer Rücksicht; kann von jedem Zustande der Beschränktheit in einen andern übertreten, der minder beschränkt ist, und sich folglich jenem höchsten Zwecke annähert. Und dieses sichert ihre Realität. Sie ist daher kein bloßes Hirngespinst, nur brauchbar für ein künstliches, aber leeres Spiel der Spekulation. Sie ist real, ja das Einzige, dem der Mensch im eigentlichsten Sinne Realität zuschreiben kann; denn durch sie soll das wirklich Reale durchaus vernichtet, und ein Zustand herbeygeführt werden, in dem nichts mehr von dem vorkommen soll, das uns jetzt real ist, und uns unbefriedigt läßt. Sie weiset der Spekulation einen festen Gang an, und ist der Grund der ins Unendliche fortgehenden Profektibilität des menschlichen Geistes. Sie äußert sich bey dem gemeinen Menschen als absolutes Gefühl, das der Philosoph nur in deutliche Erkenntniß auflöset, und dann in absolutes Gefühl wieder reducirt, dadurch, daß er einsieht, der Grundcharakter der reinen Vernunft, zu welcher das Ich, als beschränktes Vernunftwesen zurückzukehren strebt, könne schlechthin nicht anders bestimmt werden, als nach dem, was jener Idee entspricht. Sie ist schon, als bloßes absolutes Gefühl — ein ursprünglich intelligentes Streben nach realer Absolutheit — das mächtige Triebrad aller möglichen Thätigkeit des menschlichen Geistes. Aus ihr, als aus der reinsten Quelle, strömen alle Verbesserungen des Zustandes der Menschheit, alle Erfindungen der Künste und Wissenschaften, alle wohlthätigen Reformen in politischer, und religiöser Rücksicht.

Durch

Durch diese Idee, von der der Philosoph ausgehet, insofern er sie in ihrer Urquelle kennen lernt, und dadurch sich zur deutlichsten, und durchausbestimmten Erkenntniß der Vernunft an sich erhebt, wird auch in anderer Rücksicht Einheit, und Harmonie in das Subjektive, und Objektive gebracht. Von jeher haben sich die Philosophen mit der Beantwortung der Frage gefoltert, woher wir denn wissen können, daß unsern Vorstellungen etwas Reales entspreche, und daß das Reale gerade so beschaffen sey, wie es dem Vorstellenden vorschwebt. Es kömmt darauf an, von welcher Art des Realen die Rede sey, ob von dem Realen, das durch jene absolute Idee ausgedrückt wird, oder von dem, was wir Dinge nennen, die man sich gewöhnlich vorstellt, als wenn sie an und für sich existirten, und nur dadurch sich im Bewußtseyn abspiegelten, daß sie auf uns einwirken. Wir werden bald sehen, ob diese Vorstellungsart gegründet sey. Was die erste Art des Realen betrifft, so haben wir bisher gezeigt, daß hier das Ideale, und Reale absolut zusammenfalle, und Eins sey, insofern das, was jener Idee entsprechen soll, nicht vorgestellt wird als ein Ding an sich, das nichts, als ein Widerspruch ist, sondern als ein reines, unbeschränktes Handeln, das sich das Ich, unabhängig von allem Afficirtseyn, anmuthet, und das wirklich werden soll. Diese Idee ist selbst ursprünglich ein solches reines Handeln des Ich auf sich selbst, indem es sich von allem Handeln, das auf ein Afficirtseyn, als Objekt, gehet, und dann auch von dem Afficirtseyn selbst erhebt, und dieses ideale Handeln sich nicht nur als solches zum Objekt macht, wo nothwendig das Ideale, und Objektive

zusammenfällt, sondern auch fodert, daß es gerade so realisirt werden soll, wie es in der Idee bestimmt ist.

Aber es giebt noch eine andere Art von Realen, nämlich von dem, was wir Dinge nennen, die wir zu empfinden glauben. Es fragt sich hier, ob denn das Subjektive (das Vorstellen), und das Objektive (das Ding) Eins sey, und daß folglich die Dinge nichts anders seyn, als wie sie sich in unserm Bewußtseyn abspiegeln. Wir glauben, wir empfinden die Dinge, insofern diese uns afficiren, oder wir sehen, hören, riechen u. s. w. dieselben. Aber dieses ist ein Vorurtheil, das zwar auf dem Standpunkte des gemeinen Bewußtseyns unvermeidlich ist, das aber durch Philosophie berichtigt werden muß. Wenn wir auf uns selbst reflektiren, so finden wir, daß wir immer nur unsern eignen Zustand, ein bestimmtes Afficirtseyn, das man Sehen, Hören, Riechen, Schmecken, Fühlen, nennt, unmittelbar anschauen. Dieses Afficirtseyn tragen wir bewußtlos durch die Anschauung aus uns selbst heraus; und so wird es uns zum bestimmten Dinge, das einen gewissen Raum einnimmt. Der erfüllte Raum richtet sich immer nach dem bestimmten Maaße, nach der größeren, oder geringeren Fülle des Afficirtseyns. Was mir z. B. in der Nähe als ein großer Baum erscheint, wird mir in einer großen Entfernung kaum sichtbar. Es ist in dem ersten Falle eine ungleich größere Fülle (Intension) der Empfindung da, wie im zweyten. Wenn daher die Empfindung im ersten Falle durch die Anschauung zum Objekte gemacht, und daher aus dem Ich gleichsam herausgetragen als ein Empfindbares

dar-

dargestellt wird, so nimmt sie nothwendig einen grössern Raum ein, wie im zweyten.

Aber wie werde ich mir denn eines Afficirtseyns bewußt? Durch das Bewußtseyn eines Handelns, das darauf ausgehet, das Afficirtseyn zu bestimmen. Und wie werde ich mir dieses Handelns bewußt? — Durch das Bewußtseyn des Afficirtseyns. Also hier ist ein Zirkel, aus welchem die Möglichkeit des Bewußtseyns auf keine Art deducirt werden kann. Diesen Zirkel muß also jeder Mensch, der zum Bewußtseyn kommen will, durchbrechen. Und wie durchbricht er ihn denn? Es ist keine andere Art möglich, als die, daß er sich ein Handeln anmuthet, das weder auf die Bestimmung eines Afficirtseyns gehet, noch selbst ein Afficiren ist, das folglich schlechthin unbeschränkt ist, und das realisirt werden soll, so daß das Ich alsdenn weiter nichts ist, als ein reines, schlechthin unbeschränktes Handeln. Diese Foderung macht jeder Mensch vor aller Reflexion an sich; und dadurch ist das ganze Bewußtseyn sowohl in subjektiver, als objektiver Hinsicht durchaus bedingt.

Wäre dies nicht so, so würde der Mensch schlechthin unfähig seyn der Idee des schlechthin Uebersinnlichen (der Gottheit), wenn man auch zugeben wollte, daß ohne diese absolute Foderung das Bewußtseyn des Ich, und des Nicht-Ich, oder des Subjektiven, und Objektiven möglich wäre. Die Idee des schlechthin Uebersinnlichen kann keinem Menschen durch Unterricht, oder durch den Anblick der Natur gegeben werden. Sie liegt schon ursprünglich in ihm, und

ist an sich nichts anders, als die absolute Foderung, die der Mensch an sich selbst macht, durchaus absolut zu werden. Was er immer anschauet, ist das Ueber-Uebersinnliche noch nicht. Blickt er in sich selbst, als wirkliches Ich, so findet er zwar ein Handeln, das sich selbst bestimmt, aber nur insofern sein wirkliches Selbst ein beschränktes Handeln (ein Afficiren) ist. Seine Freyheit ist immer an Naturnothwendigkeit gebunden. Wirft er seinen Blick auf die Natur, so sieht er ebenfalls nichts, als eine Reihe von Aktionen, die einander untergeordnet sind. Ein schlechthin übersinnliches Wirken, das also nicht wieder von einem andern abhängt, kommt hier nirgendswo, und nie zum Vorschein, als ein Objekt, das erfahren werden könnte. Also das Uebersinnliche ist weder in ihm, noch außer ihm ein Erfahrungsgegenstand, ein wirkliches Objekt. Und doch liegt die Idee des Uebersinnlichen unvertilgbar, und vor jedem Unterricht in ihm. Wie kommt er zu dieser Idee? Durch ein ursprüngliches Setzen, und Fodern, daß das, was er nirgends als Erfahrungsobjekt antrifft, ein solches werden soll. Es soll in ihm, und durch ihn werden. Er ist seinem wesentlichen Charakter nach ein Streben nach realer Absolutheit, und ein Fodern, daß selbst dieses Streben aufhören, und der absolute Zustand, nach dem sich sein ganzes Herz sehnt, wirklich eintreten soll. Wird nun von dem Streben, das aufhören soll, abstrahirt, so bleibt ein reines Handeln zurück, das alles in allem ist. Und dieses ist der Inhalt jener Idee, die jeder Mensch selbst schaffet, ob er sich gleich auf dem gemeinen Standpunkte des Bewußtseyns dieses Schaffens

sens nicht bewußt wird, welches nur der Vorzug des eigentlichen Philosophen ist.

Also nur durch diese Idee, die jeder Mensch bewußtlos producirt, wird er sich seines Handelns, das auf die Bestimmung eines Afficirtseyns ausgehet (seiner Freyheit), und des Afficirtseyns selbst (der Naturnothwendigkeit, und Beschränktheit, an die die Freyheit immer gebunden ist), oder des Subjektiven, und objektiven Handelns bewußt. Die Erkenntniß der Dinge kommt also nicht von außen in das Ich — wie könnte das, was gar keines Bewußtseyns fähig ist, ein Bewußtseyn dem Ich mittheilen? —; sondern sie strömt von innen nach außen, und wird erst da durch die Reflexion auf dieselbe zum äußern Objekte. Was das Ich ursprünglich anschauet, ist sein eigner Zustand, eine gewisse Art des Afficirtseyns, das zugleich ein Selbstafficiren ist, indem es an kein Afficirtseyn schlechthin gebunden ist. Dieses Afficirtseyn ist subjektiv ein Fühlen, objektiv ein Empfinden. Macht sich das Ich irgend ein bestimmtes Afficirtseyn zum Objekte, welches gerade dadurch geschiehet, daß es dasselbe bestimmt, und dann auf das Bestimmtseyn reflektirt, so ist offenbarer das Subjektive, das Fühlen, und das Objektive, dasselbe Fühlen, das nun als das Gefühlte erscheint, absolut Eins. Reflektirt es nun auf das Gefühlte, als Objekt, so verwandelt sich das Fühlen in ein Empfinden, das auf etwas außer dem Ich geht. Aber das Fühlen ist ja als Objekt von sich selbst abgerissen, folglich auch von dem Ich, das hier nichts ist, als das Fühlen selbst. Das Ich ist das Fühlen, das Fühlende, und das Ge-

fühlte, und alles dieß ist absolut Eins. Wird das Ich als ein Empfinden gesetzt, welches die objektive Ansicht des Fühlens ist, so ist ebenfalls das Empfinden, das Empfindende, und das Empfundene Eins. Das Fühlen, und Empfinden ist aber nichts, als ein beschränktes Handeln des Ich, ein Streben, ein Handeln, dem durch ein anders Handeln, das sich das Ich nicht zuschreibt, widerstanden wird. Insofern dieses Streben dem Widerstande nicht weichet, sondern über denselben hinausgehet, ist es ein absolutes Handeln, das aber, sobald das nächste Sterbeziel erreicht ist, wieder ein beschränktes Handeln, oder ein Fühlen, und Empfinden wird. Was vorher bloße Idee (Zweckbegriff, der ohne Freyheit nicht denkbar ist) war, erscheint dann, als Objekt, das empfunden wird.

Ist das (wirkliche) Ich ein Streben, oder ein Handeln, dem immerwährend widerstanden wird, so daß es nie reines, nur durch sich selbst, und durch kein fremdes Handeln, bestimmtes Handeln wird, so ist zwar das Ich der Spiegel, in dem sich alle mögliche Realität darstellt, aber theils als eine solche, die sich das Ich selbst zuschreibt, theils als eine solche, die es aus sich heraustragen, und einem fremden Princip zuschreiben muß. Und was ist denn der Grund, daß das Ich aus sich selbst herausgehet? Warum schreibt es sich nicht alle Realität selbst zu, da es doch alle Realität ursprünglich nur in sich, und nicht ausser sich findet? Jede Realität, die das Ich einem fremden Princip zuschreibt, ist ursprünglich nichts, als ein bestimmtes Gefühl (ein unmittelbares Bewußtseyn

von

von Beschränktheit), das das Ich nur in sich selbst finden kann, indem es ursprünglich bloß subjektiv ist, und das nur dann Empfindung heißt, wenn es auf ein anderes Etwas, als das Ich ist, bezogen wird, als Ursache desselben. Das Gefühl ist dem Ich wesentlich, und nur im Ich. Es kommt nicht ursprünglich durch die Dinge in das Ich, sondern vielmehr entsteht uns erst das Bewußtseyn von den Dingen durch das Gefühl, das wir in uns wahrnehmen. Nur insofern ein Gefühl da ist, ist für uns ein Ding da. Warum bleibt denn das Ich nicht bey sich selbst stehen, und warum macht es das Gefühl zur Empfindung, die durch ein Afficirtwerden von außen entstanden seyn soll? Das Ich würde nimmer mehr aus sich selbst heraustreten, und ein Bewußtseyn von Dingen produciren, wenn es nicht sein wahres Wesen in absoluter Unbeschränktheit setzte; aber, welches wohl zu merken ist, diese absolute Unbeschränktheit ist ihm nicht etwas, das schon wirklich ist, sondern das erst werden soll.

Diese letzte Bestimmung ist schlechthin nöthig, wenn man die Verirrungen des transscendenten Idealisten vermeiden will. Dieser versieht es bloß darinn, daß er von einem Ich ausgehet, das nach seiner Ansicht schon wirklich schlechthin absolut ist. Der transscendentale Idealist gehet aber von einer Bestimmung des Ich aus, nach welcher es erst durch sich selbst realiter absolut werden soll. Das schlechthin absolute Ich ist ihm nicht etwas, das wirklich ist, sondern das seyn soll, und daher in einem ewigen Werden begriffen ist, weil es in keinem Zeitmoment das seyn wird, was es seyn soll. Es

bleibt

bleibt also in der Realität ewig ein bloßes Streben, ein Handeln, dem durch ein fremdes Princip des Handelns widerstanden wird. Das Streben an sich, ohne Beziehung auf ein bestimmtes Objekt, ist absolutes Gefühl, wodurch jedes andere Gefühl bestimmt wird, es ist die Freyheit selbst, so wie sie dem Ich in jedem wirklichen Zustande zukommen kann, also eine Freyheit, die noch im Kampfe mit Schranken liegt, aus deren Kreise sie nie gänzlich treten kann, ob sie gleich jede einzelne Schranke besiegen kann. Aber so wie sie aus einer Schranke durch absolute Kraft getreten ist, nimmt sie eine andere auf, die sie ebenfalls wieder zu besiegen strebt, und auch wirklich besiegen wird. Die Freyheit, als absolutes Gefühl, als das ursprüngliche Streben, bestimmt, kann also zwar jede individuelle Schranke durchbrechen, nur die Beschränktheit überhaupt nicht, ob sie gleich immerwährend strebt, sich in einen Zustand zu versetzen, wo alles Streben, und Ankämpfen gegen irgend eine Schranke aufhören soll, weil dann keine Schranke mehr seyn würde, sobald das Ich bloß reines, unbeschränktes Handeln wäre.

Dieses Streben nach realer Absolutheit darf nie aufhören, wenn nicht zugleich das Wesen das Ich aufgehoben werden soll. Denn es ist das einzige Triebrad der Thätigkeit des menschlichen Geistes, und der Grund seiner unendlichen Perfektibilität. Sobald das Ich nicht mehr nach einem höheren Zustande, und durch immerwährendes Fortschreiten nach absoluter Unbeschränktheit selbst streben würde, würde auch kein Vorstellen, und Wollen mehr möglich seyn. Inso-

fern

fern das Ich ursprünglich ein Streben (absolutes Gefühl, Freyheit beschränkt durch Naturnothwendigkeit) überhaupt ist, ist es praktisch. Insofern es sich dessen bewußt wird, was wirklich erstrebt worden ist, und daher auf das reflektirt, was ihm nun nicht mehr als Objekt des Strebens (ideales Objekt), sondern als ein wirkliches Seyn (reales Objekt) erscheint, ist es theoretisch. Insofern es endlich durch die Idee des schlechthin Uebersinnlichen, die es aus sich selbst schaffet, darauf ausgehet, alles Streben, Sehnen nach einem höheren Zustande aufzuheben; insofern es schlechthin absolut werden soll, in welchem Falle nichts mehr da ist, was erstrebt werden könnte, ist es absolut. Das ist die Natur des Strebens an sich.

Ein bestimmtes Streben ist ein individuelles Afficirtseyn, auf das das Streben an sich, die Freyheit, gehet, um es zu bestimmen. Es ist die Materie des Selbstbestimmens. Es giebt aber kein bestimmtes Streben ohne ein absolutes. Das absolute Streben macht aber den Grundcharakter des wirklichen Ich aus — denn das schlechthin absolute Ich, das nur in der Idee vorhanden ist, schließet alles Streben aus, weil nichts mehr erstrebt werden kann —; es ist also mit dem Ich selbst gegeben, und von demselben unzertrennlich. Ist nun kein bestimmtes Streben möglich ohne ein absolutes, und ist dieses dem Ich wesentlich, so ist mit demselben auch zugleich immer ein bestimmtes Streben gegeben. Da ferner das bestimmte Streben das Afficirtseyn selbst ist, und dieses letztere den Stoff des Selbstbestimmens in

theo-

theoretischer, und praktischer Rücksicht ausmacht, so folgt nothwendig, daß dem Ich der Stoff nie von aussen gegeben wird, sondern daß es denselben in sich selbst findet, und sich selbst durch Reflexion giebt.

Das Ich macht aber an sich die absolute Foderung, daß es durchaus absolut seyn soll. Jede Schranke ist ihm verhaßt, als etwas Fremdartiges, seinem Wesen Widerstrebendes. Nur absolute Thätigkeit, die durch kein Streben mehr beschränkt ist, ist der Grundcharakter, den es sich anmuthet. Aber es findet sich in der Wirklichkeit immer beschränkt; das Absolute (die Freyheit), das es in sich vorfindet, ist immer an Schranken gebunden, die es zu bestimmen hat, und wodurch es selbst beschränkt wird. Ist es nun nur absolute Thätigkeit, die es für sein wahres Wesen ansehen kann, wornach es folglich, weil es sich noch beschränkt fühlet, unaufhörlich strebt, so kann es unmöglich die Schranken, die es in sich findet, sich selbst zuschreiben, sondern es muß schlechthin aus sich selbst heraustreten, und ein Etwas, als Grund derselben, setzen. Dieser Grund ist ein Gegenstreben, das dem in die Unendlichkeit strebenden Ich widerstehet, folglich ein Handeln, das es sich nicht selbst zuschreiben kann.

Dieses entgegenstrebende Handeln überhaupt gedacht ist das Nicht-Ich, die gesammte Natur. Ein bestimmtes Entgegenstreben ist ein Theil der Natur, ein Ding. Dieses bestimmte Entgegenstreben ist gerade das, was in dem individuellen Afficirtseyn liegt. Das letztere also objektiv angesehen ist das Ding selbst;

nur

nur in subjektiver Rücksicht ist es Empfindung, und zuletzt Gefühl. So wie nun das Ich sein Afficirtseyn unmittelbar anschauen, und wie es an sich ist, erkennen kann, so kann es auch immer jedes Ding, wie es an sich ist, erkennen. Denn das Ding ist ja nichts anders, als das Afficirtseyn selbst, nur objektiv angesehen. Das Ich macht sein Afficirtseyn selbst zum Objekt, und trägt es nothwendig aus sich selbst heraus, als etwas Fremdartiges, das es bloß in sich findet (daher auch der Ausdruck Empfindung sehr charakteristisch ist), und das es nicht in sich finden sollte, weil es sein wahres Wesen nur in absolute Thätigkeit setzt, die alles Afficirtseyn, als Schranke, ausschließet. So wie das Ich das Handeln, das es in sich findet, insofern es absolut ist, und daher mit der Grundfoderung in Absicht auf seinen seynsollenden Charakter harmonirt, sich selbst zuschreibt, und zum Selbstobjekt (zum Ich) macht, doch so, daß es hier das Subjektive, und Objektive als schlechthin Eins setzt; so schreibt es auch das Handeln, wodurch es beschränkt wird, und das sich in dem Afficirtseyn abspiegelt, einem fremden Princip zu, und macht es zu einem selbstlosen Objekte (zu einem Dinge).

Aber auch hier ist das Subjektive, und Objektive schlechthin Eins. Das Ich, das sich als afficirt setzt, und das als afficirt gesetzte Ich, ist dasselbe. Insofern sich das Ich als afficirt findet, siehet es sich selbst als Nicht-Ich, als etwas an, das dem Grundcharakter des Ich, insofern es schlechthin absolute Thätigkeit seyn soll, widerspricht. Es trägt also nothwendig das Afficirtseyn aus sich selbst heraus, und

macht

macht es zu einem Dinge, das mit dem Afficirtseyn in dem gegenwärtigen Momente schlechthin identisch ist. Ist das Ich zu einem andern Zeitpunkte wieder anders afficirt, so macht es auch das Ding anders. Das Ding ist also nie etwas an sich, und unabhängig von dem Ich Bestehendes; denn es ist nichts anders, als das Afficirtseyn selbst, nur objektiv angesehen. Es ist der nothwendige Wiederschein des Afficirtseyns.

Aber darum wird das Reale außer dem Ich nicht als Schein, und Täuschung erklärt, wie in dem transscendenten Idealismus; auch nicht als problematisch, wie in dem Skepticismus. Es ist vielmehr so gewiß, als das Ich selbst; und zwar ist es von dem Ich wesentlich verschieden. Aber das Reale außer dem Ich wird nur nicht als Ding, als ein Bestehen, oder Seyn, sondern ursprünglich als ein Handeln gesetzt, so wie auch die Realität des Ich nur als ein Handeln, das sich selbst zum Bewußtseyn erhebt, bestimmt wird. Nur in der Reflexion erscheint das eigentliche Reale, das Handeln, als ein Bestehendes, als ein Ding, weil es durch dieselbe gleichsam angehalten, und fixirt wird. Das Ich erscheint daher als ein bewußtseyendes Ding (als intellektuelle Substanz, und Ursache), und das Nicht-Ich, die gesammte Natur, als ein bewußtloses Ding (als materielle Substanz, und Ursache). Das Handeln außer dem Ich (die Realität der Natur, als solcher) ist daher dem Ich eben so gewiß, als sein eignes Handeln (die Realität der Ichheit). Jedes bestimmte Handeln außer dem Ich ist das individuelle Afficirtseyn selbst;

denn dieses wird als das Gegentheil des Handelns angesehen, das sich das Ich selbst zuschreibt.

Da nun aber das Ich sein Wesen in absolute Thätigkeit setzt, und daher unaufhörlich strebt, schlechthin absolut zu werden, so muß es das Afficirtseyn aus sich selbst heraus tragen, und als das identische Produkt eines ihm fremden Handelns ansehen. Die ganze Natur ist daher ursprünglich ein Handeln, wie das Ich, nur mit dem Unterschiede, daß es als schlechthin bewußtlos, und unfähig des Bewußtseyns gesetzt wird. Die Urhandlung der Natur aufsuchen, und daraus ihre bestimmten Handlungsweisen, die nur in der Erscheinung als fixirte Produkte, oder Dinge dem Bewußtseyn vorschweben, ableiten, heißt über die Natur philosophiren. Auf diesen Grund ist Schellings Naturphilosophie gebaut, die, so sehr sie auch noch von Nicht-Philosophen, die sich als die ersten Philosophen ansehen, und sich daher das Richteramt auf dem Gebiete der Philosophie ausschlüssig anmassen, verlachet wird, sich dennoch als die einzig wahre bewähren wird.

So haben wir denn den Punkt gefunden, wo das Subjektive mit dem Objektiven in aller Rücksicht schlechthin Eins ist, wodurch also der Streit, der seit Jahrtausenden auf dem Gebiete der Philosophie geführt wurde, ob wir nämlich zuverlässig wissen können, ob unsern nothwendigen Vorstellungen etwas Reales entspreche, und ob das Reale gerade so an sich sey, wie es vorgestellt wird — auf eine allgemeine gültige Art für immer beygelegt wird. Wir werden

die Sätze, die wir hier deducirt haben, tiefer unten noch mehr beleuchten, um ihnen die möglichste Evidenz zu geben, weil von dem richtigen Verständniß derselben die Möglichkeit der Philosophie, die das menschliche Wissen unerschütterlich fest begründen soll, abhängt. Hier wollten wir nur zeigen, daß nach dem Princip, von dem wir ausgehen, das Subjektive, und Objektive in jeder Rücksicht schlechthin gleich sey, insofern nämlich mit dem Subjektiven, das vorausgesetzt wird, immer das unmittelbare Objektive verglichen wird, das der Widerschein des ersten ist.

Nur insofern wir ein Objektives mit einem andern verwechseln, das tiefer, oder höher stehet, als das Subjektive, auf das wir es beziehen, ist ein Irrthum möglich; z. B. wenn wir einen bestimmten Birnbaum mit einem andern Birnbaum verwechseln, und dann auf ein Subjektives (eine bestimmte Vorstellung) beziehen, die in einer höhern oder tiefern Sphäre liegt. Man verwechselt hier eigentlich ursprünglich ein Subjektives mit einem andern, und beziehet es dann auf ein Objektives, das aus dem bestimmten Subjektiven nicht hervorgehet. Eine solche Verirrung entstehet, wenn man das wirkliche Ich, das immer nur ein absolutes, und bestimmtes Streben zugleich ist, und sich daher anmuthet, erst absolut zu werden, mit dem absoluten Ich, das nur in der Idee statt hat, verwechselt, und das Ich als ein schon wirklich absolutes Seyn bestimmt, wie der transscendente Idealist thut; oder wenn man die Natur, als solche, als schlechthin absolut setzt, und das Ich als ein bloßes Produkt aus derselben herleitet, wie der Materialist ver-

verfährt. In beyden Fällen betrachtet man das Subjektive nur einseitig, und stellt ihm ein Objektives gegenüber, das gar nicht auf dasselbe passet.

Gehet man von einer schon wirklichen Absolutheit aus, so fällt man nothwendig in die Schlingen des Dogmatismus, der entweder positiv, oder negativ ist. Der positive zerfällt in den transscendenten Idealismus, und Realismus; der negative ist der Skepticismus, der die Behauptungen von beyden bloß in Anspruch nimmt, aber das Wahre an sich nicht selbst finden kann. Keines dieser Systeme kann das Bewußtseyn erklären; jedes verwickelt sich nothwendig in unaufhörliche Widersprüche. Da der Dogmatismus der Transscendental-Philosophie geradezu entgegengesetzt ist, und es auf dem Gebiete des Dogmatismus nur jene drey Systeme geben kann, so ist es von äußerster Wichtigkeit, das Unzulängliche, und Widersprechende derselben bestimmt einzusehen. Denn daraus gehet nothwendig die Einsicht hervor, daß das Wahre an sich nur auf dem transscendentalen Standpunkte gefunden werden könne. Wir wollen nun die einzig möglichen Systeme des Dogmatismus zwar kurz, aber doch hinreichend, und ihrem Wesen nach charakterisiren.

§. 34.

Absolute Unmöglichkeit, das Bewußtseyn auf dem transscendenten Standpunkte zu erklären.

Wir wollen zuerst den positiven Dogmatismus

nach allen seinen Wendungen, und Modifikationen, die er nehmen kann, verfolgen, und zugleich zeigen, daß derselbe die Vernunft auf keinem einzigen Wege, den er einschlagen mag, zum Ziele führen, und befriedigen könne, sondern sie in lauter unauflösliche Widersprüche verwickele. Um dieses bis zur höchsten Evidenz zu zeigen, wollen wir die drey einzig möglichen Stufen, die sowohl der transscendente Idealismus, als Realismus besteigen kann, darstellen, eine nach der andern prüfen, und beweisen, daß der Idealismus keinen Uebergang von dem Subjektiven zum Objektiven, nicht einmal insofern das letztere, als bloßes Gedankending, welches auch der Idealist nicht läugnen kann, vorkommt, finden könne, so wie dem Materialisten ebenfalls auf seinen drey einzig möglichen Stufen es an einer Brücke von dem Objektiven zum Subjektiven schlechthin gebreche.

§. 35.

Idealismus. Erste Stufe desselben.

Auf der ersten Stufe, auf die sich der Idealist stellt, wird die Behauptung aufgestellt, daß das Ich an sich schlechthin, und *realiter* absolut, oder unendlich sey, und daß es bloß willkürlich, aus sich selbst, und folglich ohne alle außer ihm liegende Bedingung, und sogar nach keinem in ihm selbst nachzuweisenden Gesetze alle Beschränkungen des Bewußtseyns (objektive Vorstellungen, die in der Reflexion uns zu bestimmten Dingen werden) hervorbringe.

Aber

Aber wie kann etwas aus dem Ich hervorgehen, das in ihm selbst nicht liegt? Das Ich ist an sich realiter schlechthin absolut, oder unendlich: wie kommt es zu den Schranken des Bewußtseyns, die wenigstens als ideale Thatsachen, wenn ihnen auch außer dem Ich nichts Wirkliches entsprechen sollte, der Idealist selbst nicht läugnen kann? Wie kommt denn auch nur das Bewußtseyn des Afficirtseyns in das Ich, das der Idealist auf keine Art läugnen kann, indem sich das Ich in jedem Momente auf eine bestimmte Weise afficirt (beschränkt) findet — wenn das Ich an sich bloß absolut ist, und daher jede mögliche Realität außer dem Ich als ein Traum erklärt wird?

Nach dieser Ansicht des Ich wäre nur reines Selbstbewußtseyn, keinesweges aber auch nur das bloß ideale Bewußtseyn von einem Nicht-Ich möglich. Das Nicht-Ich wäre daher, als etwas schlechthin Unmögliches, für immmer aus dem Bewußtseyn verbannt. Und dennoch kommt es in jedem Bewußtseyn vor, wie jeden die Reflexion auf sein Bewußtseyn überzeugen muß. Der Idealist läuguet zwar die Befugniß, von dem Bewußtseyn des Nicht-Ich auf die Realität desselben zu schließen; aber er kann doch dieses Bewußtseyn, als Thatsache, nicht läugnen. Gestehet er nun die Thatsache ein, wie er schlechthin muß, so liegt ihm, als Philosophen, die unnachläßliche Pflicht ob, sie zu erklären. Aber dies vermag er auf diesem Standpunkte schlechterdings nicht. Es ist ihm jeder mögliche Uebergang von dem *realiter* schlechthin absoluten Ich, von dem er ausgeht, zu dem afficirten Ich, oder von dem rei-

nem Selbstbewußtseyn zu dem Bewußtseyn eines Nicht-Ich, wenn dieses letztere auch nur *idealiter* gesetzt wird, durchaus abgeschnitten.

§. 36.

Zweyte Stufe des Idealismus.

Um nun diese Thatsache zu erklären, weil er sie erklären muß, wenn er philosophisch verfahren will, versucht er eine zweyte Stufe, die in der Behauptung besteht, daß das Ich an sich schlechthin endlich, oder beschränkt sey. Die Schranken liegen schon im Ich selbst; es darf dieselben nur aus sich entwickeln. Das höchste Gesetz, nach welchem sich das Vorstellungsvermögen nothwendig richtet, besteht darinn, daß es immer eine bestimmte Schranke, die ob sie gleich bloß im Ich liegt, doch in der Reflexion zu einem von dem Ich (wie es scheint) unabhängigen Dinge wird, zum deutlichen Bewußtseyn erhebt, und immer so eine Schranke um die andere aus sich selbst bis ins Unendliche fort entwickelt. So erweitert sich das Ich immer mehr durch jeden Zuwachs des stets eine bestimmte Schranke darstellenden Bewußtseyns, das das Ich nach dem Gesetze der Endlichkeit in einer stetigen Reihe, die ins Unendliche fortläuft, aus sich selbst producirt; so wird es in seinem Widerscheine durch die Reflexion sich selbst zur materiellen Welt, die an sich nichts anders ist, als das endliche Ich, nur objektiv angeschaut. — Auf dieser Stufe wird zwar das ideale Bewußtseyn der Objekte einigermaßen erklärt. Aber wie kommt

denn

denn das Ich, das hier als schlechthin endlich gesetzt wird, zu der Idee des schlechthin Unendlichen, die eben sowohl Thatsache des Bewußtseyns ist, als der Begriff des Beschränkten, und ohne welche der letztere gar nicht möglich ist, indem jedes Beschränkte zuletzt nur bestimmbar ist durch den Gegensatz des Unendlichen, als absoluten Maaßstabes alles Beschränkten. Daher ist z. B. kein bestimmter Raum möglich ohne die Idee des unendlichen Raumes, und keine bestimmte Zeit ohne die Idee einer unendlichen Zeit. Absolute Endlichkeit, die ohne Beziehung auf die Idee des Unendlichen gedacht werden soll, ist schlechthin ein Widerspruch. Wie kommt aber diese Idee in das Ich, das als schlechthin endlich gesetzt wird, wenn man auch über jenen Widerspruch wegsehen wollte? Und endlich wie kommt Einheit in das Ich, das nach dieser Ansicht eine veränderte Modifikation seiner selbst, und folglich eine ins Unendliche fortgehende Reihe isolirter, durch nichts zusammenhängender, und folglich sich selbst verschlingender, Veränderungen ist, so daß das Ich im Momente B nicht mehr wissen kann, was es im Momente A war, und da ohne Beziehung des gegenwärtigen Zustandes auf den vergangenen gar kein Bewußtseyn möglich ist, schlechthin nichts von sich wissen kann? Nach dem Gesetze der Endlichkeit ist das Bewußtseyn von Subjekt nicht möglich ohne Bewußtseyn von einem Objekte. Ferner kann nach dem gegenwärtigen Standpunkte des Idealisten das Bewußtseyn von Subjekt, und Objekt nur successiv entstehen, so daß, wenn sich das Ich als Subjekt, und Objekt bestimmen will, sich erst im Momente A als Subjekt, und dann im

Momente B als Objekt, und endlich im Momente C als Subjekt und Objekt denken muß. Denn es kann, als schlechthin endlich, nur eine Vorstellung nach der andern produciren, nie aber zwey Vorstellungen zugleich. Aber wie kommt in diese Momente Einheit, wenn bloße Succession statt haben soll, und nichts da ist, woran sie fortläuft, und dadurch zu einem Ganzen wird?

§. 37.

Dritte Stufe des Idealisten.

Diese Schwierigkeiten zwingen den Idealisten noch eine Stufe zu ersteigen, nach welcher das Gesetz des Selbstbestimmens, das an das Subjekt, und Objekt gebunden ist, und das nach der vorhergehenden Stufe das Bewußtseyn von beyden nur successiv hervorbringt, die nähere Bestimmung erhält, daß dieses Bewußtseyn von Subjekt, und Objekt durch Einen, und denselben Akt hervorgebracht werde. Das Ich ist schlechthin endlich, und als solches muß es sich als Subjekt, und Objekt setzen, doch so, daß es sich in demselben Momente als Objekt setzt, in welchem es sich als Subjekt setzt, und umgekehrt. So wie mit dem Einen zugleich das Andere negativ gesetzt wird, so wird dem Zweyten das Erste zugleich entgegengesetzt, als es gesetzt wird. Das Subjektive, und Objektive entstehet daher durch ein Setzen, das zugleich ein Entgegensetzen, und durch ein Entgegensetzen, das zugleich ein Setzen ist. Es kann von keinem

nem Gliede abstrahirt werden, ohne daß zugleich darauf reflektirt wird. Ich denke das Ich als Subjekt, folglich als das Gegentheil des Objekts; oder als Objekt, und dann setze ich es als das Gegentheil des Subjektes. Es wird also bey jeder Abstraktion zugleich auf das reflektirt, wovon abstrahirt wird. Es wird als das Gegentheil dessen gesetzt, wovon abstrahirt, und worauf folglich selbst durch die Abstraktion zugleich reflektirt wird. Durch diese neue Bestimmung des Selbstbestimmens soll erst Einheit in das Bewußtseyn kommen, und das Subjektive, und Objektive vereinigt werden. Diese Einheit war bey dem vorhergehenden Begriffe des Selbstbestimmens, nach welchem das Setzen, und Entgegensetzen nur successiv geschieht, nicht möglich. Und ohne diese Einheit ist gar kein Bewußtseyn möglich. Kommt das Bewußtseyn des Subjektiven, und Objektiven nur successiv zu Stande, so ist das Bewußtseyn überhaupt nur eine Reihe von bloßen, auf einander folgenden Veränderungen, die einander wechselseitig vernichten, ohne einen festen, unwandelbaren Punkt, an welchem sie fortlaufen, und in eine Einheit zusammengefaßt werden können, und folglich eine Reihe, die keine Reihe ist. Und so wäre gar kein Bewußtseyn von irgend einer Veränderung möglich, weil jede Veränderung nur insofern etwas für das Ich ist, als sie durch dasselbe auf eine ihm entgegengesetzte Veränderung bezogen, und durch etwas, das über alle Veränderung erhaben ist, in Eins zusammengefaßt wird. Und da die Möglichkeit des Bewußtseyns überhaupt absolut bedingt ist durch das Bewußtseyn von Veränderung,

so ist, wenn keine Einheit entgegengesetzter Veränderungen statt hat, gar kein Bewußtseyn möglich.

§. 38.

Widersprüche des Idealismus auf allen diesen Stufen.

Wenn jedoch durch die gegenwärtige Bestimmung des Selbstbestimmens, nach welchem das Setzen und Entgegensetzen durch Einen Akt geschehen soll, und folglich das Subjektive, und Objektive synthetisch vereinigt wird, die Schwierigkeit gehoben wird, nach welcher das Subjektive und Objektive, wenn das Bewußtseyn von beyden successiv entstehen soll, sich selbst aufhebt: so bleiben doch alle die übrigen Schwierigkeiten, die wir auf der vorhergehenden Stufe des Idealismus bemerkt haben, auch hier unauflösbar. Dazu kommt noch, daß ohne (ideale) Absolutheit des Ich, die in der vorhergehenden Stufe aufgehoben wurde, um die Schranken des Bewußtseyns, die im absoluten Ich (insofern es realiter absolut, und nicht ein bloßes Streben nach realer Absolutheit ist) nicht liegen können, zu erklären, schlechthin keine Einheit des Bewußtseyns möglich ist. Die Absolutheit des Ich (nämlich die ideale, nach welcher eine reale Absolutheit bloß gefodert, und als das Strebeziel für das wirkliche Ich aufgestellt wird, wie die Wissenschaftslehre zeigt, und sich dadurch von dem transscendenten Idealismus unterscheidet, der, wenn er consequent seyn will, eine reale

Ab-

Absolutheit des Ich behaupten muß, ist gerade der feste, unwandelbare Punkt, an welchem die Reihe der Veränderungen fortläuft.

Der Idealismus muß also auf der gegenwärtigen Stufe die Absolutheit des Ich, die er in der vorhergehenden aufgehoben hat, wieder zurücknehmen, um die Einheit des Bewußtseyns zu erklären. Da er aber nur die reale Absolutheit kennt, so nimmt er auch alle die Widersprüche wieder zurück, die er auf den zwey andern Stufen vermeiden wollte. Und so zeigt sich der transscendente Idealismus am Ende seiner Laufbahn in dem offenbarsten Widerspruche mit sich selbst, der nach seinem Princip auf keine Art zu lösen ist. Da er den Mittelweg, nach welchem dieser Widerspruch einzig zu lösen ist, nicht kennt, und nach seinem Standpunkte nicht kennen kann, so bleibt ihm nichts übrig, als die Behauptung, daß das Ich entweder schlechthin unendlich, oder schlechthin endlich sey. Nimmt er das Erstere an, so kann er die Schranken des Bewußtseyns nicht erklären, weil in einem schlechthin absoluten Princip keine Schranken liegen können. Behauptet er das Zweyte, so kann er weder die Einheit des Bewußtseyns, noch die Idee des Absoluten, die eben sowohl, als der Begriff des Beschränkten Thatsache des Bewußtseyns ist, erklären. Der Widerspruch bleibt also, er mag unter diesen beyden Behauptungen eine annehmen, welche er will. Es sind immer zwey Thatsachen zu erklären, wovon er nur Eine erklären kann, und die, weil sie mit der andern durch einen gemeinschaftlichen Erklärungsgrund nicht verbunden wird, durch die andere entgegen-

gengesetzte Thatsache, die unerklärt bleibt, wieder aufgehoben wird.

§. 39.

Widersprüche des transscendenten Materialismus.

So wie der Idealist die Möglichkeit des Ueberganges von dem Subjektiven zum Objektiven nicht zeigen kann, so kann auch der Materialist den Uebergang von dem Objektiven zum Subjektiven nicht erklären. Der Materialist hebt das Ich, als absolutes Subjekt des Bewußtseyns ganz auf, und erklärt es als ein Produkt des Nicht-Ich. Das Ich ist ein bloßes Ding, wie jedes andere; es ist nur auf eine solche Art organisirt, daß durch die Einwirkung eines andern Dinges auf dasselbe ein Bewußtseyn entstehen kann. Die Affektion, die in jedem gegebenen Bewußtseyn vorkommt, ist die Folge eines bloßen Eindrucks von außen. Aber kann denn ein Eindruck für mich da seyn ohne Bewußtseyn des Eindrucks? Das Bewußtseyn, das durch den Eindruck erst erklärt werden soll, muß also immer schon vorausgesetzt werden. Und wie entstehet denn das Bewußtseyn, durch welches erst für mich ein Eindruck da ist? Das ist der Punkt, der erklärt werden soll, aber nach dieser Voraussetzung schlechthin nicht erklärt werden kann. Denn wenn man auch zugeben wollte, daß durch einen Eindruck ein Bewußtseyn entstehen könnte, so wäre dadurch doch nur ein Bewußtseyn von bloßer Beschränktheit,

heit, oder Naturnothwendigkeit, keinesweges aber ein Bewußtseyn von Freyheit möglich.

§. 40.

Unmöglichkeit des Selbstbewußtseyns in diesem System.

Nach der Erklärung des Materialisten wäre bloß ein Bewußtseyn von Dingen, die auf das Ich einwirken, da: aber es läßt sich auch nicht ein Scheingrund für das Selbstbewußtseyn überhaupt, am wenigsten für das reine Selbstbewußtseyn, wovon in jedem Menschen durch das nothwendige Streben nach absoluter Schrankenlosigkeit die Idee vorhanden ist, angeben. Nach dieser Erklärung des Materialisten, wenn man ihm auch seine an sich unmögliche Behauptung zugeben wollte, könnte also nur ein Bewußtseyn von Dingen, keinesweges aber von dem Ich selbst statt haben; so wie umgekehrt nach der obigen Behauptung des Idealisten nur Selbstbewußtseyn möglich wäre. Der Materialist erklärt freylich das Selbstbewußtseyn, nach welchem jede Affektion des objektiven Bewußtseyns auf das Ich bezogen, und sogar über alles Afficirtseyn durch eine absolute Idee hinausgestrebt wird, als Täuschung. Aber er kann doch die Thatsache dieses Beziehens, und dieses von keinem Objekte, sondern nur von einer absoluten Idee abhängigen Strebens nach einem von aller Objektivität freyen Zustande nicht läugnen. Diese Thatsache muß er nun nothwendig erklären, wenn er den Foderungen der philo-

sophi-

sophirenden Vernunft Genüge leisten will. Da er aber dieses nicht vermag, so ist auch sein System nichts weniger, als Philosophie. Der Uebergang vom Objektiven zum Subjektiven kann hier nie gezeigt werden, so wie es auch für den Idealisten keine Brücke giebt, auf welcher er von dem Subjektiven zum Objektiven übergehen kann.

§. 41.

Erste Stufe des Materialisten.

Soll das Bewußtseyn möglich seyn, so muß sich das Ich setzen als bestimmt durch das Nicht-Ich. Nur unter dieser Bedingung kann das Ich Intelligenz seyn. Das ist die theoretische Ansicht der Möglichkeit des Bewußtseyns. Nach der Voraussetzung des Idealisten setzte sich zwar das Ich als bestimmt, aber nicht als bestimmt durch das Nicht-Ich. Es setzte sich bloß willkürlich, folglich durch sich selbst, in Schranken ohne alle äußere Bedingung. Der Idealist behauptet auf dieser Stufe das reale Vorhandenseyn des schlechthin absoluten Ich, als solchen. Nach der Voraussetzung des Materialisten wäre zwar das Ich durch die Dinge bestimmt, aber es könnte sich nicht setzen, als durch dieselben bestimmt. Es wäre zwar eine Bestimmung des Ich, aber kein Bewußtseyn dieser Bestimmung da. Es müßte erst eine Intelligenz hinzugedacht werden, welche das Ich und Nicht-Ich in dem gegenseitigen Wechsel beobachtete, und bestimmt setzte. Der Materialist be-

behauptet auf dieser Stufe das reale Vorhandenseyn der Dinge an sich, die auf das Ich einwirken, und die Bestimmungen desselben für dasselbe hervorbringen sollen. Nach ihm wird nicht erst aus einer vorhandenen Affektion, nach dem Satze des Grundes, auf die Realität der Dinge geschlossen; sondern das Ding ist das Erste, das durch den geschehenen Eindruck im Bewußtseyn zum Vorschein kommt; die Affektion ist erst eine Folge des einwirkenden Dinges. Das empirische Selbstbewußtseyn entstehet erst aus dem objektiven, und dieses aus dem realen, von allem Bewußtseyn unabhängigen Vorhandenseyn des Objektes. Man schließt hier nicht: Ich bin afficirt, darum müssen Objekte vorhanden seyn; sondern vielmehr umgekehrt: Es sind schlechthin Objekte da, darum muß ich durch sie afficirt seyn. Aber wie kann ich denn von meinem Afficirtseyn wissen? Durch die Objekte? Unmöglich. Durch die Einwirkung eines Dinges auf ein anderes — das Ich wird hier als bloßes Ding betrachtet — kann zwar (für eine beobachtende Intelligenz) ein Afficirtseyn des Dinges, auf welches eingewirkt wird, aber für dasselbe kein Wissen des Afficirtseyns entstehen. Das Wissen soll erklärt werden, und man spricht immer von einem Produkte durch mechanische Einwirkung, woraus nie ein Wissen hervorgehen kann. Hier zeigt sichs recht augenscheinlich, daß schlechthin keiner Realität möglich ist ohne Idealität, und umgekehrt. Daher sind die Behauptungen des Idealisten sowohl, als des Materialisten widersinnig.

§. 42.

§. 42.

Zweyte Stufe des Materialisten.

Der Materialist erschwingt sich, durch die Einsicht des Unbefriedigenden, das in seiner Behauptung auf der ersten Stufe liegt, getrieben, auf eine zweyte, wo nicht ursprünglich das reale Vorhandenseyn eines unabhängig von dem Bewußtseyn existirenden Dinges an sich, sondern das reale Vorhandenseyn einer Bestimmung (Affektion) im Ich ohne alles Zuthun des Ich behauptet wird. Dort wurde ein Bestimmendes außer dem Ich, hier wird nur eine Bestimmung im Ich behauptet, als etwas, das dem Ich ohne sein Zuthun bloß gegeben sey, und das es nur aufzufassen habe. Dort wurde das Bewußtseyn aus einem an sich, und durch sich selbst Bestimmenden außer dem Ich, hier wird dasselbe aus einer an sich, und durch sich selbst bestimmten Bestimmung im Ich erklärt. Das Bestimmen, und Bestimmtseyn gehet in keinem Falle aus der Thätigkeit des Ich selbst hervor; beydes existirt unabhängig von dem Ich; dieses verhält sich gegen dasselbe nur leidend *). Daraus erhellet, daß in beyden Ansichten das

*) Der Kantianismus ist im Grunde nichts, als der Materialismus auf der zweyten Stufe, nach welcher die Affektion als absolut und unerklärbar gesetzt, und von dem realen Vorhandenseyn derselben auf die Realität der Dinge geschlossen wird. Kant schließt so: Es ist eine Affektion da, also existirt auch ein Ding, als Grund der Affektion.

das Ich nur als Nicht-Ich betrachtet wird, das immer abhängt von einem Etwas, zu dessen Vorhandenseyn es gar nichts beygetragen hat, von dem es also, insofern es bewußtseyend werden soll, durchaus bestimmt wird. Nach der letztern Ansicht wird behauptet, daß die Affektion (Empfindung) der letzte Bestimmungsgrund des Bewußtseyns sey. Es ist eine Affektion da, das ist absolute Thatsache, über die man nicht hinaus kann. Jedes mögliche Bewußtseyn ist erst eine Folge der Affektion. Aber worinn ist denn die Affektion selbst begründet? Darüber ist jede Untersuchung abgeschnitten. Es ist zwar auch Thatsache, daß wir die Affektion auf etwas außer uns, als die Ursache derselben, beziehen müssen. Aber dieses Gesetz wird uns nicht durch etwas außer uns gegeben; es ist in uns selbst, und ist mit der Affektion zugleich da. Es ist daher eben so unerklärbar, als die Affektion selbst. Die Dinge, die nach der ersten Ansicht als absoluter Grund der vorhandenen Affektion gesetzt wurden, werden hier von der Affektion abhängig gemacht, so daß es für uns nur Dinge giebt, insofern eine Affektion da ist.

§. 43.

Die Affektion muß selbst aus einem höhern Grunde, der im Ich liegen muß, erklärt werden.

Daß die Affektion absolute Bedingung des Bewußtseyns ist, behauptet auch die Wissenschafts-

lehre; aber sie läugnet, daß sie der absolute Grund desselben seyn kann. Sie erklärt die Affektion noch aus einem höhern Grunde, nämlich aus dem absoluten Ich, insofern es ein Streben ist, über jeden möglichen Zustand der Affektion hinüber zu schreiten, und einen Zustand herbeyzuführen, der jede Affektion, als ein Beschränktseyn, ausschließen, und in realer, durchgängiger Absolutheit bestehen soll. Es ist eine Affektion da, sagt man: das ist eine unläugbare Thatsache. Aber wie ist denn für mich eine Affektion da? Kann ich afficirt seyn, ohne daß ich davon weiß? Keinesweges. Also das Wissen wird jeder möglichen Affektion vorausgesetzt, und kann daher nicht aus der letzteren erklärt werden. Und wie kann ich denn wissen, daß ich afficirt bin? Nur dadurch, daß ich meinem Afficirtseyn einen Zustand entgegen setze, der das absolute Gegentheil des Afficirtseyns ist, und den ich mir durch ein ewiges Streben, und Sehnen anmuthe, ob ich gleich denselben nie vollkommnen realisiren kann. Und wie kann ich denn zuletzt von diesem Streben wissen? Nicht anders, als dadurch, daß behauptet wird, das Ich könne auf keine Art thätig seyn, ohne daß es davon wisse; daß folglich zuletzt das Wissen eben so absolut sey, als das Thun; daß ursprünglich in Absicht auf das Ich das Thun ein Wissen, und das Wissen ein Thun, oder daß das Reale zugleich ideal, und das Ideale real sey. Ich kann nichts in mir setzen, ohne daß es in mir ist, und es kann nichts in mir seyn, ohne daß ich es setze. Der Idealismus, und Materialismus trennen auch auf der zweyten Stufe das Subjektive von dem Objektiven. Die Wissenschaftslehre behauptet,

daß

daß es ursprünglich, und an sich absolut Eins, und nur in der Ansicht verschieden sey. Und nur dadurch kann das Bewußtseyn auf eine für die Vernunft vollkommen befriedigende Art erklärt werden, so daß alle Widersprüche gelöset werden. Wenn man auch dem Materialismus zugeben wollte, was er hier behauptet, nämlich daß aus dem realen Vorhandenseyn einer an sich bestimmten Affektion das Bewußtseyn entstehe, so würde sich daraus doch nicht die Idee des Unendlichen erklären lassen, die eben sowohl Thatsache ist, als die bestimmte Affektion.

§. 44.

Dritte Stufe des Materialismus.

Der Materialismus behauptet endlich auf der höchsten Stufe, die er ersteigen kann, und wo er sich am meisten vergeistiget, zur Erklärung des Bewußtseyns weder das reale, absolute Vorhandenseyn eines Bestimmenden außer dem Ich, noch eine Bestimmung im Ich, sondern einer bloßen Veranlassung, oder Aufgabe für das Ich, eine Bestimmung in sich vorzunehmen, von welcher erst auf das reale Vorhandenseyn der äußern Objekte geschlossen wird. Das Ich ist nach dieser Ansicht ein an sich bestimmtes Quantum der Naturkraft, das unabhängig von allem Bewußtseyn existirt, und eben so unabhängig mit der gesammten übrigen Natur in Verbindung steht. Jede Kraft wirkt nothwendig, insofern ihr entgegenwirkt wird durch eine andere Kraft. Das

Wirken ist nur durch einen Antagonismus der Kräfte möglich. Wenn nun das Ich, als individuelle Naturkraft eben so nothwendig wirkt, als ihr entgegengewirkt wird, so geschieht auf das Ich in seinem Wirken durch das Entgegenwirken der übrigen individuellen Naturkräfte ein Anstoß. Durch diesen Anstoß wird das Ich zu sich selbst zurückgetrieben, und ihm die Veranlassung gegeben, den Anstoß, der schon an sich bestimmt ist, für sich selbst zu bestimmen. Dadurch entstehet denn eine Reihe von Vorstellungen, die sich auf den gegebenen Anstoß beziehen, und wodurch die Dinge, als die individuellen Aeußerungen der gesammten Naturkraft, vollkommen nachgebildet werden. Das Ich kommt also auf folgende Art nach dieser Ansicht zum Bewußtseyn. Anfangs wird nichts gesetzt, als das reale Vorhandenseyn eines Anstoßes auf das Ich, als eine wirkende Naturkraft, der nothwendig entgegengewirkt wird. Durch diesen bloßen Anstoß ist für das Ich noch weder eine Bestimmung in demselben, noch ein Ding außer demselben da. Dieser Anstoß ist für das Ich eine bloße Veranlassung, denselben durch Reflexion in sich selbst nachzubilden, und für sich selbst zu bestimmen. Die Selbstbestimmung liegt nicht nothwendig in dem Anstoß, noch wird sie durch denselben nothwendig hervorgebracht: aber die Veranlassung zur Selbstbestimmung liegt in demselben. Daraus läßt sich nun die unläugbare Thatsache erklären, daß öfters Eindrücke auf das Ich geschehen, ohne daß sich das Ich derselben bewußt wird. Das Ich macht in diesem Falle von der gegebenen Veranlassung zur Selbstbestimmung keinen Gebrauch. Also eine den

ge-

geschehenen Anstoß nachbildende Selbstbestimmung ist die zweyte Bedingung des objektiven Bewußtseyns. Endlich vergleicht das Ich die nachbildende Selbstbestimmung mit dem geschehenen Anstoß, und schließt auf das Vorhandenseyn der wirklichen Dinge, die nichts, als die bestimmten Aeußerungen der entgegenstrebenden Naturkräfte sind. So glaubt der Materialist, das Bewußtseyn vollständig erklärt zu haben.

§. 45.

Nähere Bestimmung dieser Stufe. — Unmöglichkeit der Freyheit.

Nach dieser Ansicht wird das Denken nicht durch eine mechanische Einwirkung hervorgebracht. Die Denkkraft ist kein Resultat des Mechanismus; sie ist selbst eine bestimmte Naturkraft, die nur durch entgegenstrebende Naturkräfte beschränkt zu werden braucht, um sich zum bestimmten Bewußtseyn erheben zu können. Es liegt in ihr eine Spontaneität, die geschehene Beschränkung entweder zu reflektiren, oder nicht. Daher kommt es auch, daß nicht aus jeder äußeren Beschränkung ein bestimmtes, und nachbildendes Selbstbestimmen, oder ein bestimmtes Bewußtseyn entstehet. — Aber nach dieser Erklärung ist das Selbstbewußtseyn im eigentlichsten Verstande eine bloße Täuschung. Nicht ich selbst, als ein freyes selbstständiges Wesen, sondern die bloße Naturkraft, die ich meinem Ich immer entgegenzusetzen gezwungen bin, bringt alle Bestimmungen des Bewußtseyns hervor. Meine Ich-

heit, und die Ichheit überhaupt ist ein bloßes Produkt der denkenden Naturkraft. Alles, was ich je bin, und seyn werde, hängt mit eiserner Nothwendigkeit von dieser Naturkraft, und andern Naturkräften, von denen sie beschränkt wird, ab. Mir kann von allem dem, was man sonst als Produkt meiner Freyheit ansieht, gar nichts zugerechnet werden. Ich habe weder Verdienst, noch Schuld, die in mir denkende Naturkraft mag sich auf eine, wie man sagt, edle, oder unedle, für andere zuträgliche, oder verderbliche Art äußern. — Wer die Würde der Vernunft, die nur dadurch behauptet werden kann, daß sie, als über jede Naturkraft erhaben, gedacht wird, aufgeben will, für den mag dieses System befriedigend seyn. Aber kein Ich kann dies wirklich wollen, wenn es auch denkt, es zu wollen. Der Materialist (der auf dieser Stufe dynamischer Realist ist) will sich bey seinen Behauptungen bloß von den Fesseln des Vorurtheils, und der Inkonsequenz losmachen, und die Vernunft in Harmonie mit sich selbst bringen. Er strebt also in eben dem Momente die Würde der Vernunft zu behaupten, als er durch Spekulation darauf auszugehen scheint, sie zu vernichten. Die Vernunft erhebt sich selbst wieder aus dem Grabe der Vernichtung, und überlebt sich selbst. Denn nur sie selbst kann sich vernichten. Sie ist aber mir insofern für sich selbst vernichtet, als sie über ihre eigne Vernichtung reflektirt. So wie sie aber darüber reflektirt, ist sie, und zurückschaudernd von dem Abgrunde, in den sie die Spekulation gestürzt hat, erhebt sie sich durch das lebhafteste Gefühl ihrer Würde wieder zu einem neuen, veredelten Leben, dessen

sen unversiegbare, und aus sich selbst strömende Quelle der absolute Willensakt ist, daß die Vernunft schlechthin seyn soll.

§. 46.

Das Bewußtseyn des Anstoßes ist aus dem Anstoße nicht zu erklären.

Ferner es wird hier bloß das reale von allem Bewußtseyn unabhängige Vorhandenseyn eines Anstoßes auf das Ich, als denkende Naturkraft behauptet. Aber wie ist denn ein Anstoß für mich vorhanden? Nur dadurch, daß ich mir des Anstoßes bewußt bin. Also kann der Anstoß, als die Veranlassung zum Bewußtseyn, nicht als unabhängig von dem Bewußtseyn gesetzt werden. Und wie werde ich mir denn des Anstoßes bewußt? Nur dadurch, daß ich über denselben hinausstrebe ins Unendliche, und mir zugleich dieses Hinausstrebens bewußt bin, so daß die Idealität, und Realität absolut vereinigt ist. Dieses Hinausstrebens kann ich mir aber nur dadurch bewußt werden, daß ich das Streben ganz aufzuheben strebe, und mir ein Handeln anmuthe, das mit keiner entgegengesetzten Naturkraft im Kampfe liegt, und daher kein Streben mehr ist, so bald das gefoderte Ziel erreicht wird. Das Streben, das darauf ausgehet, jedes Streben aufzuheben, ist absolut bewußtseyend, und setzt nichts Höheres mehr, als Grund des Bewußtseyns voraus. Es ist ein wissendes Streben, und ein strebendes Wissen. Das Wissen ist hier absolut, und durch

nichts vermittelt. Das ist der Punkt, wo Idealität, und Realität absolut Eins ist, von dem die Transscendental-Philosophie ausgehet, die nichts anders ist, als ein Ideal-Realismus, und ein Real-Idealismus.

§. 47.

Die Idee der absoluten Freyheit, die allem bestimmten Bewußtseyn zum Grunde liegt, läßt sich aus keinem Denken erklären.

Ich lege also meinem gesammten Streben ins Unendliche eine Idee zum Grunde, die nichts, als absolute, von aller Naturkraft unabhängige, Freyheit ist, und die realisirt werden soll. Diese Idee, die für jeden aufmerksamen Selbstbeobachter unläugbare Thatsache ist, läßt sich durch keine Naturkraft, wenn sie auch als denkend gesetzt wird, erklären. Sie ist kein Produkt des Denkens, sondern das Princip alles Denkens; sie deutet daher auf eine über alles Denken erhabene Bestimmung hin. Das Denken ist immer ein Beschränken, und Beschränktseyn. Es soll aber kraft jener Idee ein Zustand eintreten, der schlechthin unbeschränkt ist, wo also, weil keine Schranke mehr da ist, auch kein Beschränken mehr statt haben kann. Also jene absolute Idee, die im Bewußtseyn eben sowohl vorkommt, als der Begriff des Beschränkten, läßt sich durch die denkende Naturkraft, zu welcher der Materialist in letzter Instanz seine Zuflucht nimmt, schlechthin nicht erklären. Jene Idee, die das Princip alles Denkens ist, ist Thatsache des

Bewußtseyns, und als solche real. Sie ist zugleich Thathandlung, insofern sie allem Bewußtseyn zum Grunde liegt, und insofern ideal. Idealität, und Realität ist also ursprünglich absolut Eins.

§. 48.

Unzertrennliche Verbindung des Bewußtseyns von Beschränktheit, und Unbeschränktheit.

Aus dem bisher Gesagten erhellet, daß das Ich sich schlechterdings nicht als beschränkt finden könne, ohne sich zugleich als unbeschränkt zu finden, als die Kraft, die die Schranke setzt, und bestimmt, die also an sich über alle Schranken erhaben, absolut, und nur von sich selbst abhängig ist. Das Ich in der Wirklichkeit ist also weder schlechthin beschränkt, noch schlechthin unbeschränkt, sondern beydes zugleich, insofern es ein Streben nach absoluter Unbeschränktheit ist. Das eigentliche absolute Ich an sich ist eine bloße Idee, die realisirt werden soll; aber eine Idee, der der Charakter der Realität insofern vorzugsweise zukommt, als durch sie jede wirkliche (wahrnehmbare) Realität, die immer nur beschränkt seyn kann, aufgehoben werden soll. Das wirkliche Ich ist eine Synthesis des Absoluten, und Beschränkten, und seine Bestimmung ist, absolute Einheit zu werden, insofern es sich von allen Schranken frey machen soll. Da dieser Satz die Gränze ist, wodurch sich unser System von dem des transscenden-

ten Idealisten, und Realisten wesentlich unterscheidet, so wollen wir denselben noch mehr ins Licht setzen, als es bisher geschehen ist.

49.

Das Bewußtseyn des Afficirtseyns (das Empfinden) ist nicht aus den Organen erklärbar.

Ich finde mich auf eine bestimmte Art afficirt; ich sehe, höre, fühle u. s. w. dieses, oder jenes, und zwar auf diese, oder jene bestimmte Weise. Was ich sehe, nennt man entweder schwarze, oder weiße, grüne, oder rothe — Farbe; was ich fühle, ist entweder kalt, oder warm, weich, oder hart u. s. w. So hebt das Bewußtseyn an. Es ist immer ein bestimmtes Afficirtseyn, das wir in uns finden, wenn wir zum Bewußtseyn kommen. Aber wie finde ich denn dieses Afficirtseyn in mir? Durch die Organe? Diese sind ja selbst ein Gegenstand des Afficirtseyns. Ich sehe — fühle sie. Die Organe können also das Afficirtseyn nicht selbst in sich finden; es muß erst eine höhere Kraft gleichsam als absolutes Organ hinzugedacht werden, die das, was in dem untergeordneten Systeme der Organe vorgehet, sieht, hört, fühlet u. s. w. Das Auge sieht nicht für sich ohne jenes absolute Organ (absolute Thätigkeit), eben so wenig, als das Ohr ohne dasselbe hört u. s. w. Diese absolute Kraft ist das Sehen, das das Sehen selbst sieht, das Hören hört — das absolute Gefühl,

das

das jede Art des Afficirtseyns bestimmt, und daher kein Afficirtseyn, sondern nichts, als ein Selbstafficiren ist.

§. 50.

Es muß eine absolut intelligente Kraft, als Grund alles Empfindens, gesetzt werden.

Die absolut intelligente Kraft ist das absolute Licht, das auch, wenn alle Sonnen verlischen, leuchtet, ohne das es für uns gar kein Sonnenlicht giebt; das über alles, was in uns, und außer uns vorgehet, über alle Arten des Afficirtseyns einen ewig hellen Tag verbreitet; uns auch dahin eindringen läßt, wo kein Auge sieht, kein Ohr höret, noch irgend ein anderer Sinn etwas wahrnehmen kann, und uns die klärste Uebersicht über das unendliche Gebiet der sinnlichen, und übersinnlichen Welt gewähret. Von dieser absoluten Kraft hängen die sämmtlichen Bestimmungen aller möglichen Organe ab. Also durch die Organe kann ich das Afficirtseyn, dessen ich mir bewußt bin, nicht in mir finden. Es giebt kein Afficirtseyn in mir, und für mich ohne Bewußtseyn desselben. Ein bestimmtes Afficirtseyn ist z. B. das Sehen, insofern es andern Arten des Afficirtseyns, z. B. dem Hören, entgegen gesetzt wird. Aber kann ich denn sagen: Ich sehe dieses, und zwar, ohne daß ich mir des Sehens bewußt bin, und daher das Sehen selbst sehe? Wenn ich zerstreut in einer Gesellschaft den Mann, der, wie es andere sehen, vor mir steht,

und auf den meine Augen wohl hundertmal fallen, und den alle übrigen, die in demselben Kreise, wie ich, stehen, sehen — dennoch nicht sehe, wo liegt denn der Grund dieses Nichtsehens, das doch, bloß auf das Auge bezogen, welches auf dem Gegenstande ruhet, ein Sehen ist? Der gemeinste Mensch, wenn ihm andere von dem Manne sprechen, den er sah, und doch zugleich nicht sah, erklärt sich dieses Phänomen dadurch, daß er sagt, er habe nicht darauf reflektirt. Und was ist denn dieses Reflektiren? Was setzt es voraus? Wie kommt es in das Ich? Ist es ein Produkt der Organe, oder der Gegenstände außer den Organen? Müssen erst Dinge an sich gedacht werden als Erklärungsgrund des reflektirenden, und reflektirten Bewußtseyns; und wird dieses durch Einwirkung von außen hervorgebracht? Unmöglich. Die Organe, und Außendinge können uns nicht mittheilen, was sie selbst nicht haben — Bewußtseyn. Daraus folgt nun, daß das, wodurch ich erst jede Art des Afficirtseyns in mir finde, ursprünglich absolut, und in keiner Rücksicht ein Produkt der Organe, und Außendinge sey; sondern daß erst nur für mich Organe, und Außendinge durch das absolute Bewußtseyn werden. Der Baum z. B. ist, wenn eine beobachtende Intelligenz hinzugedacht wird, die denselben bestimmt, ein organisirtes Naturprodukt. Außer ihm sind noch mehrere dergleichen Produkte, die in Beziehung auf den Baum als Außendinge, die mit ihm ein geschlossenes Ganzes ausmachen, zu betrachten sind. Aber sind denn für den Baum selbst Organe, und Außendinge da, so wie sie für die Intelligenz da sind, die diese dem Baume selbst theils zuschreibt,

theils außer ihm setzt? Und warum ist denn für den Baum nichts da? Weil er ein selbstloses Ding ist, das keines Bewußtseyns fähig, sich nicht selbst für sich selbst abspiegeln kann.

§. 51.

Triplicität des Bewußtseyns.

Das Bewußtseyn ist für die Intelligenz das absolute Auge, das sich selbst, sein eignes Sehen, sieht, wodurch für sie erst alles aus dem Nichts hervorgehet, und die ewige, undurchdringliche Nacht, die über das Reich der bloßen Dinge in Absicht auf sie herrschet, entfliehet, und einem ewigen, unwandelbaren, und in keine Dunkelheit sich hüllenden Tage Platz macht. Ja das Bewußtseyn ist nichts, als Sehen, und daher nicht Auge, insofern in diesem Ausdrucke schon die objektive Ansicht liegt, die eine höhere voraussetzt. Es ist das Sehen selbst, das sich sieht; das absolute Handeln, das auf sich selbst gehet, das, als ursprüngliche absolute Einheit (in der Idee) sich selbst zertheilt, sich zum Subjekt und Objekt macht, und beydes wieder auf sich, als bloße Einheit beziehet, und daher das Subjekt und Objekt als Subjekt — Objekt, das heißt, an sich als absolut Eins bestimmt. Das Eine, absolute Handeln wird sich in der Reflexion zum doppelten Produkte, zum Subjekt-Objekt, Bewußt-Seyn. Jenes Handeln muß also ursprünglich, insofern es als der letzte Grund des reflektirten Bewußt-

wußtseyns betrachtet wird, als absolute Einheit, dann in der Selbstanschauung als absolute Duplicität, als Subjekt und Objekt, und endlich in der Beziehung der Duplicität auf die ursprüngliche Einheit als absolute Triplicität, als Ein Handeln, als Handelndes, und Behandeltes, bestimmt werden. Das absolute Handeln ist Einheit, insofern es von nichts außer sich abhängt. Es erscheint in der Selbstanschauung als Duplicität, insofern es hier, als Subjekt und Objekt, gegen sich selbst gekehrt ist. Einheit, und Zweyheit vereinigt giebt Dreyheit. Könnte das Ich nicht aus den beyden entgegengesetzten Sphären des Subjektiven, und Objektiven heraustreten, und sie beyde auf das beziehen, woraus sie entsprungen sind, so würde in beyde nie Einheit, und Harmonie kommen; sie würden, als einander absolut entgegengesetzt, sich selbst aufheben, und es würde gar kein Bewußtseyn möglich seyn. Ohne Einheit ist kein Bewußtseyn von Mannigfaltigkeit, die ursprünglich nur Zweyheit ist, und ohne Mannigfaltigkeit kein Bewußtseyn von Einheit möglich. Insofern also das Subjekt, und Objekt, als die ursprüngliche Zweyheit, erst auf das Absolute, das nur Einheit ist, bezogen werden müssen, wenn ein Bewußtseyn von beyden möglich seyn soll, ist das ganze Bewußtseyn Triplicität. Insofern aber durch diese Beziehung des Subjekts, und Objekts auf das Absolute, das das Bewußtseyn von beyden hervorbringt, absolute Harmonie entstehen soll, so daß diese Entgegengesetztheit nur als Erscheinung angesehen wird, an sich aber jedes absolut als das, was das andere ist, bestimmt werden soll, wird diese

Tri-

Triplicität wieder in absolute Einheit verwandelt. Das Bewußtseyn in seiner Absolutheit gedacht besteht aus drey Gliedern, die zugleich schlechthin Eins sind. Hier liegt der Grund der Trinitätslehre in Rücksicht auf die Gottheit, wobey man es nur dabey versehen hat, daß man die Gottheit an sich als Dreyheit bestimmte, und vergaß, daß die Dreyheit bey dem Denken des Absoluten bloße Erscheinung, und nichts an sich Reales ist. — Das Subjekt und Objekt, bezogen auf das absolut Eine, wird dann Subjekt-Objekt, das heißt, absolutes Subjekt, das sich ganz so, wie es an sich ist, zum Objekte macht, und daher von diesem nicht im geringsten unterschieden ist; oder absolutes Objekt, das sich selbst anschauen, und daher als Anschauendes, als Subjekt bestimmen kann, das mit dem Objekte durchaus zusammen fällt.

§. 52.

Absolute Vereinigung der Freyheit mit allen Bestimmungen des Ich.

So wird das Bewußtseyn auf sich selbst begründet, nur von sich abhängig, nur sich selbst zugänglich, insofern es ursprünglich als ein absolutes Handeln, das weder ein Produkt der Organe, noch der Außendinge ist, sondern sich selbst zum Produkt macht, betrachtet wird. Nur so werden alle Bestimmungen des Bewußtseyns — Empfindung, Anschauung, Reflexion, Begriff, Idee, Trieb, Neigung, Gefühl,

Wille

Wille — der absoluten Herrschaft der Naturnothwendigkeit, des ewigen Todes, der Schauernacht, und des Chaos, die sonst für das Ich unvermeidlich ist, und sich über das ganze Reich der Dinge, als solcher erstreckt, entrissen. So fällt in alle beschränkte Handlungsweisen des Ich der sich selbst entzündende, und nährende Funke der Freyheit, der sich zur Sonne entflammend, den ganzen unendlichen Gesichtskreis des Bewußtseyns (der Intelligenz) erleuchtet, alles durch sich belebt, und fruchtbar macht, und über die ganze sinnliche, und übersinnliche Welt absolute Einheit, Ordnung, und Harmonie ausströmet.

Diejenigen, welche das Bewußtseyn aus dem Afficirtseyn (Sehen, Hören, Fühlen u. s. w.), dieses aber aus den auf sie einwirkenden Dingen erklären, heben nothwendig alle Freyheit, alles geistige Leben in den sämmtlichen Bestimmungen des Bewußtseyns, oder Funktionen der theoretischen, und praktischen Vernunft auf, und begründen ein absolutes Reich des Fatalismus. Das Ich hängt immer bey jedem solchen Versuch, das Bewußtseyn zu erklären, von einem Etwas ab, gegen welches seine (bloß scheinbare) Freyheit schlechterdings nichts vermag, und von dem es daher nach durchaus unbegreiflichen Gesetzen bestimmt wird. Dazu kommt noch, daß man sich bey dieser Erklärungsart in lauter Widersprüche verwickelt, die nach derselben auf keine Art zu lösen sind.

§. 53.

Ding an sich. Sollen.

Wenn man das Bewußtseyn aus dem Afficirtseyn erklärt, so drehet man sich in einem Zirkel herum. Es wird gefragt: Wie entstehet mir ein Bewußtseyn? Man antwortet: durch ein Afficirtseyn. Und wie entstehet für mich ein Afficirtseyn? Durch das Bewußtseyn, das sich auf dasselbe beziehet, und es bestimmt.

Kant nimmt seine Zuflucht zu den Dingen an sich. Aber es hat hier derselbe Zirkel statt. Man erklärt dann das Afficirtseyn aus der Einwirkung der Dinge an sich auf das Ich. Aber wie weiß ich denn von den Dingen an sich? Durch das Afficirtseyn. Denn dadurch, daß ich afficirt bin, setze ich die Dinge an sich als das absolut Afficirende. Also wird das Afficirtseyn aus dem Daseyn der Dinge an sich, und dieses wieder aus dem Afficirtseyn erklärt, welches ein offenbarer Zirkel ist. Das ist die Erklärungsart Kants. Da er bloß auf dem Reflexionspunkte stehen blieb, so war es natürlich, daß ihm in theoretischer Hinsicht die Affektion, und in praktischer das Sollen das Letzte, das der Reflexion gegeben werden kann, war.

Kant kennt in Absicht auf das Ich nur Thatsachen, schlechterdings aber keine Thathandlung, von der alle Thatsachen abhängen; daher beschäftiget er sich immer nur mit dem empirischen,

aber nicht mit dem reinen Ich. Das Ich seinem übersinnlichen Charakter nach ist ihm durchaus unbekannt. Aber jede Thatsache setzet einen Bestimmungsgrund voraus, und muß also erklärt werden. Eine absolute Thatsache, als solche, ist ein Widerspruch. Das fühlte auch Kant. Da er aber den Erklärungsgrund nicht in der Natur des Bewußtseyns selbst finden konnte, so mußte er denselben in der Aussenwelt suchen. Und dieser war ihm in theoretischer Rücksicht das Ding an sich, als letzter Grund der Affektion. Aber zwey absolute Thatsachen sind einander absolut entgegengesetzt ohne ein Drittes, wodurch sie verbunden werden. Ist ein Drittes da, so hören sie auf, absolut zu seyn, weil sie von demselben abhängen, und bestimmt werden. Aber welches ist hier das Dritte, wodurch die Affektion, und das Sollen (die theoretische, und praktische Vernunft) vereinigt werden?

Für die Affektion giebt Kant das Ding an sich als Erklärungsgrund an. Aber das Sollen (der kategorische Imperativ) soll schlechthin von nichts abhängen. Und doch ist dasselbe bey Kant nur Thatsache, die ohne Widerspruch nicht unerklärt gelassen werden kann. Ein anderes wäre es, wenn sich Kant über den Reflexionspunkt erhoben, und das Sollen nach dem Charakter einer absoluten Thathandlung erblickt hätte. Für ein absolutes Handeln kann es keinen Erklärungsgrund geben, wohl aber für das Produkt desselben (für die Thatsache, die immer Erscheinung ist). Aber wir wollen über die absolute Foderung, daß jede Thatsache, als solche,

erklärt

erklärt werden müsse, folglich über die mangelhafte Darstellung des Sollens, das, als Thatsache, eine Synthesis des übersinnlichen, und sinnlichen Charakters des Ich ist, die daher ursprünglich von einer absoluten Thesis abhängt, und daraus deducirt werden muß, hinwegsehen. Wir wollen die Reflexion auf einen andern Umstand richten.

Was entstehet denn daraus, wenn die Affektion, als letzte Thatsache des Bewußtseyns in theoretischer Rücksicht einen Grund erhält, das Sollen aber als die letzte Thatsache in praktischer Rücksicht unerklärt gelassen wird? Eine absolute Zweyheit der Vernunft, folglich ein nie zu lösender Widerspruch derselben mit sich selbst. Die theoretische Vernunft ist von der praktischen abgerissen, ohne daß ein Band ausfindig zu machen ist, wodurch sie mit einander vereinigt, nur Eine Vernunft ausmachen. Wir werden aber noch zeigen, daß auch das Sollen (der kategorische Imperativ, die letzte Funktion der praktischen Vernunft, insofern diese in der Erscheinung gegeben ist) durch das Ding an sich bestimmt werde, wenn man die Voraussetzung Kants gelten läßt. In dem letzteren Falle kommt freylich Einheit in die theoretische, und praktische Vernunft, aber eine bloß von außen bestimmte Einheit, wodurch alle Freyheit aufgehoben wird. Die Vernunft in allen ihren theoretischen, und praktischen Funktionen ist bloß ein Resultat der Einwirkung von außen, ein Naturprodukt, ein Accidenz eines fremden Princips.

Man sieht daraus, wie wichtig unsere obige Behauptung sey, daß die Vernunft nicht beschränkt (afficirt) seyn könne, wenn sie nicht über alles Afficirtseyn, ihrem ursprünglichen Charakter nach, erhoben, als eine absolute Kraft gesetzt wird, die jede Art des Afficirtseyns selbst bestimmt, dadurch zum Gegenstande des Bewußtseyns macht, über jede gegebene Schranke hinüber strebt, und durch die Idee des schlechthin Absoluten, die sie selbst schaffet, und jedem bestimmten Streben zum Grunde legt, an sich die absolute Foderung macht, nach und nach durch immer höhere Stufen auf dem Gebiet der Sinnlichkeit (der Beschränktheit), die sie sich zu ersteigen vorsetzt, und von Zeit zu Zeit wirklich ersteigt, endlich auch in der Erscheinung absolut zu werden, oder die ideale Absolutheit, die ihr zukommt, durch einen unendlichen Progressus zur realen zu erheben.

Ohne die Voraussetzung dieses übersinnlichen Charakters des Ich, der aber nicht als Thatsache, sondern als absolute Thathandlung erkannt werden kann, ist das System des bloßen Naturalismus, oder Materialismus (der entweder atomistisch, oder dynamisch ist) unvermeidlich. Denn das Wesen desselben bestehet darinn, daß das eigentliche Uebersinnliche geläugnet wird. Dieses muß aber geläugnet werden, so lange man den Erscheinungen eine bloße Thatsache, als absoluten Grund unterleget. Denn jede Thatsache liegt noch auf dem Gebiete der Sinnlichkeit, weil sie nur als abhängig von einem Etwas, das nicht mehr Thatsache seyn kann, gedacht werden kann. In dem ganzen, unermeßlichen Reiche

der

der Natur giebt es nichts, das nicht aus einem höheren Princip erklärt werden könnte, und müßte. Diese Foderung liegt schon in der Natur des gemeinen Menschenverstandes. Darum kann auch kein Mensch, wenn er noch nicht durch eine irrige Spekulation den Sinn für Wahrheit verfälschet hat, bey der Natur, als solcher, stehen bleiben. Es wird nothwendig ein schlechthin übersinnliches Princip, als absoluter Grund der ganzen Natur, die nur als Erscheinung angesehen wird, gesetzt, das man Gott nennt.

§. 54.

Das wirkliche Ich kann nicht unbeschränkt seyn, ohne zugleich beschränkt zu seyn.

Umgekehrt kann sich auch das Ich nicht unbeschränkt finden, ohne sich zugleich als beschränkt zu finden. Dieser Satz ist mit dem, den wir so eben erwiesen haben, von gleicher Wichtigkeit, und darf durchaus nicht übersehen werden, wenn man nicht in die Schlingen des transscendenten Idealismus gerathen will. Nur durch die Verbindung dieses Satzes mit jenem entstehet ein transscendentaler Idealismus, der zwar, wie jener, von dem Ich ausgehet, aber nach einer ganz verschiedenen Bestimmung des Ich; nach einer Bestimmung nämlich, die zwischen den Behauptungen des transscendenten Idealismus, und Realismus einen Mittelweg einschlägt, und beyde vereiniget, so daß dadurch ein Ideal-Realismus, und Real-Idealismus entstehet.

So muß es auch seyn, wenn die Philosophie in ihren Resultaten auf die nothwendigen Aussprüche des gemeinen Menschenverstandes zurückkommen, oder wenn sie die Erfahrung vollständig erklären, und als wahr legitimiren soll. Denn die Philosophie soll die Erfahrung nicht verstümpeln, nicht in abgerissenen, mangelhaften Bruchstücken darstellen, und, um ihre Behauptungen mit Consequenz durchsetzen zu können, einen wesentlichen Theil derselben, der eben sowohl Thatsache des Bewußtseyns ist, als der andere, der erklärt wird, läugnen; sondern sie soll die ganze Erfahrung erklären, das heißt, aus einem unerschütterlichen Grunde deduciren, und dadurch bestätigen. Da der Grund immer außer der Sphäre des zu Begründenden liegen muß, so ist es ganz natürlich, daß der absolute Grund, den die wahre Philosophie, um die Erfahrung zu erklären, voraus setzt, auf dem Reflexionspunkte, der kein anderer ist, als die Ansicht der Erfahrung selbst, derselben als entgegengesetzt, und widersprechend scheinen müsse.

So gieng Copernikus von einer Voraussetzung aus, die der gemeinen Erfahrung ganz zu widersprechen scheint, um die Bewegungen der Himmelskörper zu erklären. Aber diese Voraussetzung führte auf die Aussprüche des gemeinen Menschensinnes zurück, und bestätigte dadurch die Erfahrung in diesem Punkte. Diese Bestätigung ist nun der indirekte Beweis von der Wahrheit jener Voraussetzung. Eben so ist es mit der Philosophie. Sie soll nicht bloß die eine, oder andere bestimmte Erfahrung, wie das der Fall ist in dem Copernikanischen Systeme, son-

sondern die ganze Erfahrung erklären. Um dies zu können, muß sie von einem Grunde ausgehen, der außer der Erfahrung liegt, und folglich derselben zu widersprechen scheint. Denn läge dieser Grund in der Erfahrung, so müßte er selbst wieder durch einen höheren begründet werden.

Dieser scheinbare Widerspruch ist aber so wenig ein Criterium seiner Unrichtigkeit, daß er vielmehr ein nothwendiges Erforderniß des ersten Grundsatzes der Philosophie ist. Der scheinbare Widerspruch ist jedoch auch kein Criterium der Wahrheit in Absicht auf den ersten Grundsatz. Es kommt hier einzig auf den Erfolg an. Kann aus dem vorausgesetzten absoluten, dem Scheine nach, einen Widerspruch enthaltenden, Grunde die ganze Erfahrung deducirt, und dadurch bestätiget werden, so daß zugleich dabey gezeigt wird, daß jeder andere, noch mögliche, Grundsatz, bey consequenter Denkart, die Aussagen der Erfahrung in lauter Widersprüche verwandeln, und folglich aufheben müsse, so ist das der indirekte, hier einzig mögliche, Beweis, daß er absolut wahr sey. Seine anfangs nur ideale (hypothetische) Gültigkeit wird zur realen erhoben. Wenn nun aus der absoluten Voraussetzung des transscendentalen Idealismus die ganze Erfahrung auf eine die Vernunft einzig befriedigende Art erklärt werden kann, so ist offenbar, daß dieser Idealismus eigentlich nichts anders sey, als der wahre Realismus, und dieser nichts anders, als jener.

Dieses Resultat gehet hervor aus der Voraussetzung der idealen Absolutheit des Ich, deren Bestimmung ist, realiter absolut zu werden. Das Ich muß erst eine Idee des schlechthin Uebersinnlichen haben, ehe es sich in der Erfahrung theils als frey, theils als bestimmt durch Naturnothwendigkeit, oder als absolut, oder beschränkt bestimmen kann. Da ihm aber diese Idee auf keine Weise gegeben werden kann, sondern es dieselbe selbst schaffen muß, so ist dieses Schaffen ein schlechthin übersinnliches Handeln, das ideal und real zugleich ist, und daher als die Urhandlung des menschlichen Geistes anzusehen ist, die jeder in der Erfahrung vorkommenden Idealität, und Realität zum Grunde gelegt werden kann. Zu dieser Urhandlung erhebt sich der Philosoph, reproducirt sie mit Bewußtseyn, und Reflexion, da sie bey dem gemeinen Menschen nur instinktmäßig producirt wird, und bauet darauf die ganze Erfahrung, die in die zwey Grundthatsachen des Bewußtseyns zerfällt, nämlich in die, daß wir frey, und in die, daß wir zugleich an Naturnothwendigkeit gebunden sind. Nur dadurch gelingt es ihm, die zwey Sätze, die wir bisher aufgestellt haben, in Verbindung zu bringen, die sonst einander aufheben, nämlich, daß sich die Vernunft nicht beschränkt finden könne, ohne sich zugleich unbeschränkt zu finden, und umgekehrt, eine Verbindung, die nur dem transscendentalen Idealismus gelingen kann: und dies verbürgt seine Wahrheit. Den ersten dieser Sätze haben wir schon bewiesen. Dieser Beweis wirft auch Licht auf den zweyten, so daß wir nur noch etwas weniges zu sagen brauchen, um ihn vollkommen zu beleuchten.

Gesetzt, daß Ich wäre nicht bloß *idealiter*, sondern *realiter* schlechthin absolut, wie der transscendente Idealist behauptet, und behaupten muß, wenn er consequent seyn will, so könnte es sich weder als beschränkt, noch als unbeschränkt finden. Nicht als beschränkt; denn aus einem Princip kann nichts, das nicht schon in ihm liegt, hervorgehen. Nun aber liegt, nach der Voraussetzung, in dem Ich an sich gar keine Schranke; also kann es sich bey der Reflexion auf sich selbst auch keiner Schranke bewußt werden. Aber es kann sich auch nicht als unbeschränkt finden. Denn es kann sich nur insofern als unbeschränkt finden, als es sich als unbeschränkt bestimmt. Aber es kann sich nicht als unbeschränkt bestimmen, ohne sich dem Beschränkten entgegenzusetzen; denn es giebt kein Bestimmen ohne ein Entgegensetzen. Setzt es sich aber einem Beschränkten entgegen, so wird es selbst beschränkt; denn es muß sich alsdenn als das setzen, was das Beschränkte nicht ist, und das Beschränkte wieder als das absolute Gegentheil von sich selbst. Ist das Beschränkte das absolute Gegentheil von dem Ich, als schlechthin Unbeschränktem, so ist es eine Realität, die dem Ich mangelt, und wodurch es folglich selbst beschränkt wird. Ferner wäre das Ich an sich realiter schlechthin unbeschränkt, so würde keine Reflexion möglich seyn; und ohne Reflexion ist kein bestimmendes, und bestimmtes Bewußtseyn, und folglich da jedes Bewußtseyn überhaupt bestimmend, und bestimmt zugleich seyn muß, gar kein Bewußtseyn möglich. Die Reflexion ist nur denkbar vermittelst einer Schranke, auf die das strebende Ich stößt, und wodurch es zu sich selbst zurückgetrieben wird. Freylich muß es wie-

der durch absolute Freyheit auf den Punkt, wovon es zurückgetrieben wurde, zurückkehren, und über die Schranke selbst hinüber streben. Es muß in dieser Rücksicht frey reflektiren. Nachdem es nämlich mit Freyheit auf den Beschränkungspunkt zurückgekehrt, und über denselben in das Gebiet der Unendlichkeit hinausgestrebt hat, kehret es auch mit Freyheit zu sich selbst zurück, es reflektirt sich selbst. Aber es kann sich doch des Selbstreflektirens nicht bewußt werden ohne Bewußtseyn des Reflektirtseyns. Es giebt daher für das Ich kein Selbstreflektiren ohne ein Reflektirtwerden, und umgekehrt. Nur so kommt ein Mannigfaltiges, das entgegengesetzt werden kann, in das Bewußtseyn, als die absolute Bedingung jedes denbaren Bewußtseyns. Absolute Thätigkeit, die sich ohne alle Schranke reflektiren soll, ist etwas schlechthin Einfaches, worinn durchaus nichts zu unterscheiden ist, das sich folglich auch nicht selbst bestimmen kann, weil der Akt des Bestimmens immer an den Akt des Entgegensetzens gebunden ist. Kann sich nun das Ich nicht selbst bestimmen, so kann es sich seiner auch nicht bewußt werden. Denn das Ich ist nur insofern bewußtseyend, als es sich selbst bestimmt, und sein Selbstbestimmen im Gegensatz gegen ein Bestimmen, das nicht auf sich selbst, sondern auf ein selbstloses Objekt gehet, anschauet. Es ist also evident, daß sich das Ich nicht als unbeschränkt finden kann, ohne sich zugleich als beschränkt zu finden.

§. 55.

Die synthetische Einheit des Ich ist ein Zirkel, folglich untauglich zur Erklärung des Bewußtseyns.

Wir sind durch den Beweis, daß sich das Ich nicht als beschränkt finden könne, ohne sich zugleich als unbeschränkt zu finden, in einen Zirkel gerathen, aus dem wir uns nicht herauswickeln können, wenn wir nicht die Sphäre des Ich, insofern es unbeschränkt, und beschränkt zugleich ist, oder insofern es sich seiner Beschränktheit durch seine Absolutheit, und seiner Absolutheit durch seine Beschränktheit bewußt wird, durchbrechen. Nach dieser Ansicht ist das Ich eine Synthesis von Absolutheit, und Beschränktheit. Wenn wir nun das Bewußtseyn blos aus dieser Synthesis erklären wollen, so läßt sich bis zur höchsten Evidenz zeigen, daß es auf diesem Wege schlechthin nicht erklärt werden könne; sondern vielmehr unmöglich sey. Alles mögliche objektive Bewußtseyn gehet von dem Selbstbewußtseyn aus. Ist das Selbstbewußtseyn nicht möglich, so fällt auch das Bewußtseyn der Objekte außer dem Ich weg. Das Selbstbewußtseyn beziehet sich aber entweder auf die Absolutheit (Freyheit) des Ich, oder auf die Beschränktheit (Naturnothwendigkeit) desselben; es bestehet folglich aus zwey Bestandtheilen, und ist eine Synthesis.

Soll nun die Möglichkeit des Selbstbewußtseyns überhaupt gezeigt werden, so muß besonders gezeigt werden, theils wie das Bewußtseyn von Freyheit, theils

theils wie das der Naturnothwendigkeit, aus welchen beyden Arten das Selbstbewußtseyn bestehet, möglich sey. Wird nun gefragt, wie das Bewußtseyn von Freyheit möglich sey? so ist die Antwort, durch das Bewußtseyn von Naturnothwendigkeit, und umgekehrt. Also ist keines von beyden absolut; Eines ist durch das Andere bestimmt.

Ist keines unabhängig von dem andern möglich, so sind beyde unmöglich, wenn nicht etwas Höheres gesetzt wird, von dem beyde abhängen, und das von nichts mehr abhängt. Ich will die Realität von A beweisen, und gründe sie auf die Realität von B. Nun muß natürlich gefragt werden, worauf sich denn die Realität von B gründe. Wenn ich nun den letzten Grund desselben wieder in A setze, so behaupte ich etwas, wodurch die Realität von beyden vernichtet wird. Eben so ist es mit dem Bewußtseyn von Absolutheit, und Beschränktheit. Das erste soll auf das zweyte, und dieses wieder auf jenes gegründet seyn, welches ein offenbarer Zirkel ist, wodurch keine Realität bewiesen werden kann. Ich muß also aus diesem Zirkel in eine höhere Sphäre treten, um beyde Arten von Bewußtseyn zu begründen.

§. 38.

Ideale Absolutheit des Ich.

Es ist unläugbar, daß das wirkliche Ich immer eine synthetische Einheit, die aus dem Bewußtseyn

seyn der Absolutheit, und Beschränktheit besteht, sey. Aber das ganze wirkliche Ich soll erklärt werden, also das Bewußtseyn von Absolutheit, und das von Beschränktheit, insoferu beydes Thatsache ist. Soll es erklärt werden, so muß man aus der Sphäre des wirklichen Ich austreten, und sich auf einen Standpunkt erheben, der über jener Sphäre ist. Dieser Standpunkt ist die ideale Absolutheit des Ich.

Der transscendente Idealist gehet von der realen Absolutheit des Ich aus, um das ganze wirkliche Ich zu erklären, und verwickelt sich in lauter Widersprüche. Der realen Absolutheit stehet bloß die ideale gegen über. Da nun schlechthin von einem Absoluten ausgegangen werden muß, um das Wirkliche zu erklären, und die reale Absolutheit des Ich zu lauter Widersprüchen führet, so bleibt als einzig möglicher Erklärungsgrund des wirklichen Ich nur die ideale Absolutheit übrig. Diese muß zum Ziele führen, wenn sie richtig gefaßt wird, weil sie schon zum voraus als der einzig mögliche Weg dahin angesehen werden muß. Die Bestimmung der idealen Absolutheit ist, realiter absolut zu werden. Das Ich findet sich zwar seiner Wirklichkeit nach als unbeschränkt und beschränkt zugleich, und als solches muß es das Bewußtseyn seiner Beschränkheit aus dem Bewußtseyn der Unbeschränktheit, und dieses aus jenem erklären. Es macht aber zugleich an sich die Foderung, sich nicht so zu finden, nämlich als unbeschränkt, und beschränkt zugleich, wodurch die erscheinende Unbeschränktheit wieder beschränkt wird. Denn das Bewußtseyn der Unbeschränktheit ist nur

möglich, vermittelst des Bewußtseyns von Beschränktheit. Das Ich strebt schlechthin nach einem Zustande, wo es sich nur als unbeschränkt, ohne alle Beymischung von Beschränktheit, finden soll. Das ist ein Setzen schlechthin, und kein bloßes Bestimmen des Unbeschränkten durch das Beschränkte, und des Beschränkten durch das Unbeschränkte.

Würde sich das Ich je als schlechthin unbeschränkt finden, so würde das ganz gewiß ein ganz anderes Bewußtseyn seyn, als dasjenige ist, an welches es jetzt, seinem wirklichen Zustande nach, gebunden ist, und das sich nur durch einen Gegensatz, den es in sich selbst findet, bestimmen kann. Jenes Bewußtseyn würde ein schlechthin reines seyn, statt daß es in der Wirklichkeit immer vermischt ist. Es würde absolute Einheit seyn, statt daß es jetzt immer nur eine synthetische Einheit ist. Dieses ganz reine, und schlechthin Eine Bewußtseyn, das wirklich werden soll, anticipirt das Ich in der Idee, die es von diesem über alle Wirklichkeit erhabenen Bewußtseyn schaffet. Dieses Schaffen ist das absolute Handeln, an welches das Bewußtseyn von Absolutheit, beschränkt durch Naturnothwendigkeit, und das Bewußtseyn von Naturnothwendigkeit, beschränkt durch Absolutheit, geknüpft, und so als synthetische Einheit möglich wird.

Also die ideale Absolutheit ist der Punkt, von dem die Philosophie ausgehen muß, und wodurch sie auf dem gefahrvollen Ocean der Speculation vor den Klippen des transscendenten Idealismus, und

Rea-

Realismus sicher gestellt, das Ziel der Vernunft erreichen kann. Diese beyden Systeme gehen von einem wirklichen Absoluten, das nicht erst werden soll, sondern schon ist, oder von einem absoluten Seyn, nicht aber von einem absoluten Handeln aus, dessen Bestimmung es ist, realiter absolut zu werden, dem folglich nur ideale Absolutheit zukommen kann.

Nach dem transscendentalen Idealismus wird eine Kraft gesetzt, die sich selbst durch sich selbst zum Selbstbewußtseyn, und folglich zum Bewußtseyn von Absolutheit, und Beschränktheit erheben kann. Das, was sich selbst zum Bewußtseyn der Absolutheit erheben kann, muß in einem erhabeneren Sinne absolut seyn, als die erscheinende Absolutheit im wirklichen Bewußtseyn, die sein Produkt ist. Und diese erhabenere Absolutheit, die noch an kein Bewußtseyn von Beschränktheit gebunden ist, wie jene erscheinende Absolutheit, weil sie das Bewußtseyn von Beschränktheit sammt dem Bewußtseyn der Absolutheit producirt, ist die ideale Absolutheit des Ich, die darauf ausgehet, in der Erscheinung realiter absolut zu werden, und ein Selbstbewußtseyn zu produciren, wo sich das Ich nicht mehr nur insofern unbeschränkt findet, als es sich zugleich beschränkt findet, sondern wo es sich nur schlechthin unbeschränkt finden sollte, ohne zum Behufe des Bewußtseyns von Unbeschränktheit an irgend eine Schranke gebunden zu seyn.

Die Erreichung dieses Zieles ist aber nur durch einen unendlichen Progressus möglich. Die Bestimmung

mung der idealen Absolutheit des Ich besteht daher in einem ewigen Werden, in einem unendlichen Annähern an die reale Absolutheit, nie aber in einem wirklichen absoluten Seyn. Aber das Ich, als ideale Absolutheit bestimmt, soll nicht durch ein fremdes Princip werden, was es wird, wie das selbstlose Ding, das immer von außen bestimmt wird. Was heißt denn der Ausdruck, durch sich selbst, im Gegensatz gegen das bloße Ding, daß auch in einem ewigen Werden begriffen ist, das aber nie blos durch sich selbst wird, was es wird, sondern immer durch ein fremdes Princip; oder mit andern Worten, das sein in jedem künftigen Momente erscheinendes Werden nicht durch einen Zweckbegriff voraus bestimmen, und anticipiren kann, sondern blindlings durch seine, und anderer Dinge Natur, von der es nichts weiß, und folglich nothwendig, nicht durch ein freyes Handeln bestimmt wird? Das Ich soll durch sich selbst werden, was es immer wird, heißt nichts anders, als, es soll alles durch sein freyes Handeln werden.

§. 56.

Freyes Handeln durch Zweckbegriffe.

Ein freyes Handeln ist nur möglich durch einen Zweckbegriff. Denn nur dadurch reißt man sich von allen Fesseln der Naturnothwendigkeit los. Durch den absoluten Zweckbegriff, der eben die ideale Absolutheit des Ich ist, und als letztes Strebeziel aufgestellt

stellt wird, reißt man sich selbst von den Banden der Freyheit los, und bekommt sie in seine Gewalt, so daß man ihr gemäß oder zuwider handeln kann. Was man werden soll, dazu wird man weder durch seine eigne Natur, insofern diese bloß instinktmäßig wirkt, noch durch die Natur der Außendinge *necessitirt*. Auch die Freyheit wirkt ursprünglich als Instinkt. Ich muß sie also von den Banden des Instinkts erst losreißen, und sie selbst frey machen, ehe ich durch sie im eigentlichsten Sinne frey handeln kann. Dieses thut jeder Mensch, der zum Selbstbewußtseyn gekommen ist. Er schaffet sich die Idee einer absoluten Freyheit, und bestimmt nach derselben jede einzelne Handlung der noch mit der Naturnothwendigkeit im Kampfe liegenden Freyheit; nur ist er sich dieses absoluten Handelns, als solchen, nicht deutlich bewußt, indem er darauf nicht reflektirt. Nur der Philosoph erhebt dieses *Schaffen*, als *Urhandlug* des menschlichen Geistes zum deutlichen Bewußtseyn, um sich daraus alle jene Handlungen zu erklären, wo die Freyheit ein bloßes Ankämpfen gegen Schranken ist, und daher nicht als *rein absolut* angesehen werden kann.

§. 57.

Absoluter Zweckbegriff.

Die ganze Summe der Zweckbegriffe, wodurch man die Stufenleiter alles möglichen Werdens besteigt, und das *bedingt Ideale* zum *bedingt Realen*

erhebt, (weil jeder einzelne Zweckbegriff auf etwas Beschränktes gehet) ist nur möglich durch einen absoluten Zweckbegriff, wodurch alle untergeordneten Zweckbegriffe, und folglich auch alle, denselben entsprechenden, Objekte bestimmt werden. Dieser absolute Zweckbegriff ist die ideale Absolutheit des Ich, die, da sie realiter absolut werden soll, als letztes Strebeziel aufgestellt wird. Hier gehet die ideale Absolutheit in praktische über. Das Ich ist daher praktische Absolutheit, aber rein praktische, so wie es in der ersten Rücksicht rein ideale Absolutheit ist; beydes aber ist schlechthin Eins. Es ist rein ideale Absolutheit; denn durch sie wird alles bestimmt, was im empirischen Bewußtseyn, insofern es theoretisch ist, vorkommt, also nicht bloß jeder Begriff von Beschränktheit, sondern auch das gegebene Bewußtseyn von Freyheit, insofern sie noch im Kampfe gegen Schranken liegt, die aufgehoben werden sollen. Es ist rein praktische Absolutheit, weil davon die ganze praktische Vernunft, insoferne sie sich durch Willensentschlüsse thätig zeigt, und gegeben ist, folglich alles Sollen, das durch bestimmte Zweckbegriffe bestimmt wird, abhängt. Es ist aber nur in dem Sinne rein praktische Absolutheit, insofern durch einen unendlichen Progressus alle Art von Beschränktheit erst aufgehoben werden soll. Gehet nun das rein praktische Ich darauf aus, durch die Idee des schlechthin Uebersinnlichen erst einen Zustand von absoluter Unbeschränktheit hervorzubringen, so ist es noch nicht realiter absolut; und daher ist auch die Behauptung des transscendenten Idealisten sinnlos. Aber beydes — nämlich rein ideale, und rein praktische

tische Absolutheit — ist schlechthin Eins; es ist dasselbe, was man sonst rein theoretische, und rein praktische Vernunft nennt. Durch beyde Benennungen wird nur Eine und dieselbe Vernunft bezeichnet.

Der absolute Zweckbegriff ist daher die Idee dessen, was schlechthin werden soll. Aber alle Schranken sollen aus dem Kreise der Wirklichkeit verbannt werden, und statt derselben soll nur das reine Absolute erscheinen. Der absolute Zweckbegriff ist also das Absolute selbst, insofern das wirkliche Seyn desselben, das in einem unendlichen Werden begriffen ist, *idealiter* anticipirt wird, und dem Geiste vorschwebt. Diese ideale Realität, und reale Idealität ist der letzte, unbewegliche Punkt, der sich selbst hält, und an dem die ganze unendliche Reihe der untergeordneten Ideen (Zweckbegriffe), und Begriffe, die schon durch vorhandene, nicht erst zu realisirende Objekte bestimmt sind (Erkenntnisse), oder die auf dem Reflexionspunkte erscheinende, theils praktische, theils theoretische Vernunft abhängt; der Punkt, ohne den man nie aus dem Zirkel kommen kann, den wir oben aufgezeigt haben, nach welchem nämlich das Bewußtseyn von Absolutheit durch das Bewußtseyn von Beschränktheit, und dieses wieder durch jenes bestimmt wird, so daß nach dieser Ansicht gar kein Bewußtseyn möglich ist, weil jedes Bewußtseyn sich entweder auf Absolutheit, oder Beschränktheit, beziehet. Nur durch jenen absoluten Punkt kommt man aus diesem Zirkel heraus, wo keine Realität möglich ist. Dieser Punkt ist, objektiv angesehen, der Widerschein eines absoluten Handelns; in subjektiver Rücksicht

aber das absolute Handeln selbst, ein sich selbst belebender Punkt, und das Prinzip alles geistigen Lebens, wodurch alle Funktionen der theoretischen und praktischen Vernunft, oder alle beschränkten Handlungsweisen, und wirklichen Handlungen des Ich bestimmt werden, als lauter Produkte der Freyheit, statt daß sie nach jedem andern Gesichtspunkte zuletzt einer blinden Naturnothwendigkeit unterworfen sind. Nur so kann das Ich alles, was es je wird, durch sich selbst, als freyes Handeln, werden.

58.

Das freye Handeln kann nur das bewußtseyende Handeln seyn.

Also das Wesen der Ichheit besteht in einem absoluten, durchaus freyen Handeln. Jede bestimmte Handlung, die man an einem Vernunftwesen erblickt, und von der gezeigt werden kann, daß sie nicht von jenem absoluten Handeln, das, objektiv angesehen, Freyheit heißt, abhange, kann auf keine Art dem Ich, als solchem, zugeschrieben werden; sie fällt in die Sphäre der Naturprodukte, und der Naturnothwendigkeit. Hier hat weder Verdienst noch Schuld statt. Alles was ich im Zustande der Bewußtlosigkeit, z. B. im Schlafe, thue, thue ich nicht als eigentliches Ich, sondern als bloßes Naturprodukt. Nicht Ich selbst, sonder der blinde Naturinstinkt bringt die erscheinende Handlung hervor. Durch den Ausdruck Ich, Selbst, wird immer ursprünglich ein absolutes Han-

deln

dein bezeichnet, daß nur von sich, nicht aber von irgend einem Naturinstinkt, oder Naturgesetze abhängen soll.

Im Zustande der Bewußtlosigkeit verwandelt sich meine Ichheit in ein bloßes Naturwesen, weil ich dann keine Zweckbegriffe, und keinen absoluten Zweckbegriff, worauf jene bezogen werden müssen, hervorbringen, und dadurch das Werden bestimmen kann, daß man in der Erscheinung als ein wirkliches Seyn, an mir, als bloßem Naturwesen, beobachtet. Nur durch die freye Produktion der Zweckbegriffe, und der Idee des Absoluten wird das künftige Seyn, das ich einem Zweckbegriffe gemäß realisire, eigentlich mein Seyn, wodurch mir entweder Verdienst, oder Schuld zukömmt. Alles also, was mir ohne mein freyes Handeln, durch eine fremde Kraft wird, gehört nicht zum wesentlichen Seyn meiner Ichheit; es ist nicht mein Seyn. Mein wahres Seyn ist nur ein freyes, absolutes Thun. Man nennt das Seyn, das mir durch eine fremde, unbekannte Kraft wird, ein zufälliges (accidentelles) Seyn, im Gegensatz gegen mein wesentliches Seyn, das nur mein Thun, und nicht das Resultat einer fremden Kraft ist. Kennt man aber die unmittelbare fremde Kraft, der man ein solches Seyn als seiner Ursache zuschreibt, so wird zwar dasselbe in Beziehung auf diese Kraft ein nothwendiges Seyn; es konnte unter der Voraussetzung jener Kraft, als wirklicher Ursache, nicht anders ausfallen, als es wirklich ausgefallen ist; es ist dadurch nothwendig bestimmt. Aber in Beziehung auf mich selbst bleibt es auch mi-

dieser Bestimmung der Nothwendigkeit immer zufällig; es ist nicht durch mich selbst, sondern durch eine fremde Kraft, hervorgebracht; es gehört daher nicht zu meinem wahren Seyn, weil dieses nur als ein freyes Handeln gesetzt wird. Sehr richtig sagt daher der Dichter: quae non *fecimus ipsi*, vix ea *nostra* puto.

So denkt auch der gemeinste Menschenverstand. Kein Mensch vom Verstande wird einem Rasenden die Mordthat imputiren, die er in dem Zustande des rasenden Wahnsinns an einen Menschen begangen hat. Und wenn doch jemand so grausam seyn wollte, denselben deßwegen eigentlich zu bestrafen, so würde jeder dieses Verfahren als vernunftwidrig finden. Der gemeinste Mensch wird behaupten, daß der Rasende bey dieser Handlung keine Schuld habe, und folglich auch keiner Strafe fähig sey. Und warum hat er denn keine Schuld? Jeder noch so einfältige Mensch wird, durch Vernunftinstinkt getrieben, sagen: der Rasende weiß ja nichts von sich selbst. Und was heißt denn, auch sogar in dem Sinne der natürlichen Einfalt dieses Selbst? Nichts anders als ein freyes Handeln. Also will jeder sagen: der Rasende weiß nichts von einem Handeln, das andre an ihm wahrnehmen. Nur dadurch, daß er darum weiß, wird es sein Handeln, wird es frey und absolut. Denn man kann nur insofern von einem Handeln wissen, das auf die Aussenwelt geht, als man von einem idealen Handeln, von Zweckbegriffen und der Idee des Absoluten, welche letztere der Nichtphilosoph ohne Bewußt-

wußtseyn producirt, und bloß als gegeben in sich findet, weiß.

Also das Letzte, was jeder Mensch, durch bloßen Vernunftinstinkt getrieben, als das wahre Wesen der Ichheit postulirt, ist absolutes, freyes, nur von sich abhängiges Handeln. Unsere Philosophie, die von einem absoluten Handeln ausgeht, kehrt also zu den Resultaten des gemeinen Menschenverstandes zurück, obschon sie nicht von der Ansicht des gemeinen Menschenverstandes, nach welchem das Seyn zuerst zum Vorscheine kommt, das sich erst zum Handeln bestimmen solle, ausgeht. Der gemeine, gesunde, durch Vernunftinstinkt getriebene, Menschensinn ist der wahren Philosophie nicht terminus, *a quo*, sondern terminus, *ad quem*. Das einzig mögliche Criterium der Wahrheit ihrer absoluten Voraussetzung, die anfangs nur hypothetische Gültigkeit hat, besteht darinn, daß sie vollkommen zum gemeinem Menschensinne, den sie nur zu erklären, und zu bestätigen, nicht aber aufzuheben, sich zum Zweck gesetzt hat, zurückkommt. Man hat der neuesten Philosophie, die von der Idee der Ichheit, als absolutem Handeln ausgeht, vorgeworfen, daß sie von einem handgreiflichen Unsinne ausgehe, und auf lauter Unsinn führe. Es wird sich nun bald zeigen, ob nicht dieser angeschuldigte Unsinn vielmehr in allen den ihr entgegengesetzten Systemen liege.

§. 59.

Wesen und Entstehungsart eines Systems.

Da die Wahrheit immer nur zwischen zwey Entgegengesetzten in der Mitte liegen kann, so folgt, daß es ursprünglich nur drey Grundsysteme, wodurch das menschliche Wissen erklärt werden soll, geben, und daß zwischen den zwey einander absolut entgegengesetzten, nur dasjenige das absolut wahr seyn könne, welches Beyde vereinigt, also zwischen beyden in der Mitte liegt, und folglich von einem Grundsatze ausgeht, wodurch es das eine Entgegengesetzte von der einen, und das andre Entgegengesetzte von der andern Seite berührt. Dadurch entsteht ein geschlossenes System, das nur durch Triplicität, nämlich durch zwey entgegengesetzte Endpunkte, und durch einen Mittelpunkt, wodurch jene verbunden werden, möglich ist.

Es ist für den, der die Vernunft, nicht wie sie erscheint, sondern wie sie an sich ist, kennen lernen, und sich daher zu einer philosophischen Einsicht der Vernunft, wovon die einzig wahre Einsicht aller Realität überhaupt abhängt, erheben will — von äußerster Wichtigkeit, daß er sich einen durchaus bestimmten Begriff von dem Wesen, und der Entstehungsart eines Systems überhaupt mache. Denn nur dadurch wird es ihm ganz evident werden, welches unter den möglichen Grundsystemen, wodurch man die Natur des menschlichen Geistes, als Erscheinung, zu erklären strebt, das absolut wahre sey. Nur dadurch wird er sich zu der deutlichsten

und

und bestimmtesten Einsicht der absoluten Natur des menschlichen Geistes erheben, wodurch jedes mögliche System begründet ist, die folglich, da der Grund von dem zu Begründenden verschieden seyn muß, an sich kein System, kein Inbegriff von zwey entgegengesetzten Endpunkten, und einem Mittelpunkte, und daher keine Dreyheit, sondern absolute Einheit ist, insofern diese absolute Einheit als ein bloßes Ideal angesehen wird, das das Ich zu realisiren strebt.

Die absolute Natur des menschlichen Geistes ist an sich nur absolute Einheit. Nur wenn sie gedacht (in die Sphäre des Sinnlichen herabgezogen) wird, erscheint sie als absolute Dreyheit, als ein absolut geschlossenes System, über das es kein höheres System giebt, das aber doch als System, aus zwey Endpunkten und einem Mittelpunkte, wodurch jene verbunden werden, absolut bestehen muß. — Wie entsteht ein System überhaupt, es mag untergeordnet, oder absolut seyn? und dann wie entsteht ein absolutes System, das folglich zu seiner Begründung keines höheren Systems bedarf, und das an sich nichts als absolute Einheit ist, ob es gleich im Denken als ein System von mannigfaltigen, und wesentlich verschiednen Gliedern erscheint? Gelingt es uns, diese Fragen entscheidend zu beantworten, so werden wir auch mit untrüglicher Gewißheit einsehen können, welches unter den möglichen Grundsystemen, wodurch die erscheinende Natur des menschlichen Geistes erklärt werden soll, das absolut wahre sey, wodurch denn die scheinbare Mög-

lichkeit der andern als absolute Unmöglichkeit bestimmt wird.

§. 60.

System überhaupt.

Wie entsteht mir denn ein System überhaupt? Wie macht es denn erstens, nach der Aussage des Bewußtseyns, der menschliche Geist, um aus einem gegebenen Mannigfaltigen ein Ganzes (eine Einheit) und aus einem gegebenen Ganzen ein Mannigfaltiges (Theile einer Einheit) zu Stande zu bringen, und dann zweytens, was wird voraus gesetzt, um das, was das Bewußtseyn in beyder Rücksicht bezeugt, als möglich zu denken? Die Beantwortung der ersten Frage liegt auf dem Gebiete des Reflexionspunktes, wo bloß Thatsachen aufgefaßt werden; die Beantwortung der zweyten aber liegt jenseits des Reflexionspunktes, auf dem transscendentalen Gebiete, wo die aufgefaßten Thatsachen aus einem bloß daselbst statt findenden Grunde, der auf dem Reflexionspunkte in seinem natürlichen Charakter nicht erblickt werden kann, sondern nur in umgekehrter Richtung erscheint, erklärt werden.

§. 61.

Entstehungsart eines Systems überhaupt nach dem Zeugnisse des gemeinen Bewußtseyns.

Es ist unläugbare Thatsache des Bewußtseyns, daß der menschliche Geist unaufhörlich strebt, Entgegen-

gegengesetzte, die er in seinem Bewußtseyn, als gegeben vorfindet, zu verbinden (zur synthetischen Einheit hinaufzustimmen) und jede gegebene Einheit zu zertheilen (zum Mannigfaltigen, zu bestimmten Gliedern derselben Einheit, oder zur deutlichen Antithesis herabzustimmen). Er verfährt immer anknüpfend, und zwar entweder aufwärts, oder abwärts. Er knüpft nämlich entweder Entgegengesetzte an eine Einheit, die er aus Entgegengesetzten, durch das Aufsuchen, und Zusammenhalten der ihnen gemeinschaftlichen Merkmale producirt, und sie dadurch festhält; oder er knüpft die Einheit an Entgegengesetzte, die er durch die Reflexion auf das, was in der Synthesis Verschiedenes liegt, zum Bewußtseyn erhebt. Dieses doppelte Verfahren heißt ein Denken, das folglich doppelter Art ist. Das Verbinden der Entgegengesetzten mit einer noch aufzusuchenden Einheit, heißt ein synthetisches Denken; das Verbinden aber einer gegebenen Einheit mit den in ihr liegenden und daher aus ihr zu entwickelnden Gegensätzen (entgegengesetzten Gliedern) heißt ein antithetisches (gewöhnlich analytisches) Denken: Im ersten Falle steigt das Denken aufwärts und sucht einen gemeinschaftlichen Grund für die Entgegengesetzten, wodurch sie organische Glieder eines Ganzen werden. Hier heißt das Denken ein Begründen; es wird nämlich untersucht, wie es möglich wird, daß zwey Entgegengesetzte mit einander bestehen können, ohne sich wechselseitig aufzuheben. Dieß wird nur dadurch möglich, daß irgend ein Punkt gefunden wird, an welchem beyde als Glieder hängen können. Dieser Punkt ist der wechselseitige Grund

von beyden Entgegengesetzten; der Begriff des Grundes aber ist ein höherer Begriff, als der des zu Begründenden. Hat man einen solchen Punkt gefunden, dann sagt man: nun ist mir die ganze Sache klar und begreiflich. Dieser Punkt ist gleichsam die Sonne, die auf die Entgegengesetzten Licht wirft, sie als Glieder eines Systems darstellt, und sie anzieht. Durch diesen Punkt, auf den sich der menschliche Geist versetzt, umfaßt derselbe beyde Glieder, und begreift sie. Im zweyten Falle steigt das Denken abwärts, und sucht das auf, was in einer Einheit liegt, um es zum deutlichen Bewußtseyn zu bringen. In dieser Rücksicht heißt das Denken deduciren. Es giebt Vorstellungen die zugleich begründet (erklärt) und deducirt werden können; aber es giebt auch solche, die nur einer Deduktion fähig sind. Von der letztern Art sind alle die Vorstellungen, die in der Idee des Absoluten, als solchen, liegen. Der Begriff eines Dings z. B. kann begründet (erklärt, bewiesen) und deducirt werden. Aber die Vorstellung von Gott kann nur deducirt werden. — Bey der Deduktion des Absoluten werden nicht die Gründe, sondern die Bedingungen aufgesucht, unter welchen dasselbe gedacht werden kann.

§. 62.

Synthesis Entgegengesetzter, oder synthetisches Denken.

Ich soll Entgegengesetzte, die im Bewußtseyn gegeben sind, vereinigen, und zur synthetischen Einheit

heit hinaufstimmen. Wie mache ich es denn, um diesen Zweck zu erreichen? Ich untersuche die Merkmale der entgegengesetzten Begriffe, und forsche, ob sie nicht einige haben, die einander gleich sind. Finde ich nun in beyden gleiche Merkmahle, so fasse ich sie zusammen, mache sie zu einem gemeinschaftlichen Punkte, der beyde zusammen erhält. Dieser Punkt ist der Mittelbegriff (den man auch in gewisser Beziehung Gattungsbegriff nennt), wodurch die entgegengesetzten Begriffe einander ähnlich werden. Die Aehnlichkeit entsteht aus der Gleichheit. Der Mittelbegriff ist das, worinn beyde Entgegengesetzte einander gleich sind. Denn sie sind nur zum Theile einander gleich; dies ist die Seite, die sie einander zukehren: die Seite nach aussen, der Endpunkt von Beyden ist, und bleibt dem andern entgegengesetzt; aber die Entgegensetzung ist nicht mehr absolut, sondern durch die unter beyden nach innen gekehrte, und gleiche Seite als Aehnlichkeit, als ein Mannigfaltiges, das verbunden ist, bestimmt.

Es sind mir A und C gegeben, die vereinigt werden sollen. Ohne einen gemeinschaftlichen Mittelpunkt sind sie absolut entgegengesetzt, und heben einander auf. Ich suche also diesen Punkt auf, und finde ihn auf folgende Art. Ich bemerke, daß A zum Theil B ist, und auch C zum Theil = B. Ich finde also an Beiden ein gleiches Merkmal; dieses mache ich zum Mittelpunkte, und finde diesen erst wieder durch die Reflexion. Dieser Mittelpunkt B ist der Beziehungsgrund von A und C. Dadurch können

nen

nen sie einzig einander ähnlich, auf einander bezogen, und als möglich gedacht werden. Denn der Widerspruch tritt nur dann ein, wenn mir zugemuthet wird, zwey Entgegengesetzte zu vereinigen, ohne einen Beziehungsgrund, oder Mittelgriff, so daß sich zeigen läßt, daß derselbe schlechthin nicht zu finden sey. Durch den Beziehungsgrund werden Entgegengesetzte zur Einheit erhoben, aber nicht zur absoluten Einheit, sondern nur zu einer Einheit, die Aehnlichkeit heißt, zu einen Mannigfaltigen, das verbunden ist. Die Entgegengesetzten sollen sich nicht unmittelbar berühren und in Eins zusammenfließen, so, daß alle Mannigfaltigkeit, alle Art von Entgegengesetztheit durch die Einheit verschlungen wird. Die Natur des synthetischen Denkens besteht also darinn, daß man immer für zwey Entgegengesetzte, die gegeben sind, ein Mittelglied, wodurch sie vereinigt werden sollen, postulirt, und anfangs unbestimmt setzt, dann aber, weil die Vernunft den Zustand der Unbestimmtheit nicht vertragen kann, dasselbe zu bestimmen strebt, und wirklich bestimmt. Mit der Bestimmtheit des Mittelgliedes für zwey Entgegengesetzte ist der Akt des synthetischen Denkens geschlossen. Es sind mir die Erscheinungen A und C gegeben. Ich strebe sie zu bestimmen. Ich kann sie aber nicht bestimmen, ohne ein Mittelglied. Ich setze also sogleich mit dem Gegebenseyn des A und C ein Mittelglied = X, um sie auch nur überhaupt denken zu können. Aber mit diesem unbestimmten Denken kann ich mich nicht befriedigen. Die Vernunft strebt immer ein bestimmtes Denken hervorzubringen. Das ist nur möglich, wenn ich das Mittelglied für

zwey Entgegengesetzte bestimmt kennen lerne, und mir daraus die Natur der zwey Entgegengesetzten erkläre. Ich suche daher bey dem Gegebenseyn von A und C das bestimmte Mittelglied auf, und finde, daß es B sey. Sobald hier das X in B durch meine Thätigkeit verwandelt ist, ist für mich, und durch mich ein bestimmtes synthethisches Denken da. Das synthetische Denken hat aber nur in dem Momente statt, als ich B finde, und als Mittelglied von A und C setze, oder beydes daraus, als seinem gemeinschaftlichen Grunde erkläre, und mit einander auf eine bestimmte Weise verbinde. Sobald ich auf das Verbundenseyn reflektire, ist das Denken nicht mehr synthetisch, sondern antithetisch (gewöhnlich analytisch), wie wir sogleich sehen werden.

§. 63.

Das Trennen der synthetischen Einheit in seine entgegengesetzten Glieder, oder das antithetische (analytische) Denken.

Es ist für mich keine Synthesis möglich, ohne Antithesis, und keine Antithesis ohne Synthesis. Das heißt: Ich kann mir dessen, was ich verbunden habe, nicht bewußt werden, wenn ich es nicht in der auf die geschehene Synthesis gehenden Reflexion in die vorher getrennten Glieder aufs neue trenne, ursprünglich zertheile; und ich kann mir dieses Trennens, und Zertheilens, oder des Produktes dieser Handlung, des Entgegengesetztseyns der getrennten Glieder, nicht bewußt

wußt werden, ohne daß ich sie sogleich wieder verbinde, und auf den Mittelpunkt beziehe. Dieses geschieht im Urtheilen. Der Ausdruck Urtheilen (gleichsam ursprünglich zertheilen) ist sehr passend, und charakteristisch. So wie ich urtheile, zerlege ich die synthetische Einheit in ihre einander entgegengesetzten Bestandtheile. Das Objekt B sey z. B. zusammengesetzt von den Merkmalen A und C. A C in Verbindung ist B. Dieses letztere ist also der synthetische Vereinigungspunkt von A C. Im Akte des Verbindens von A C durch B ist das Denken synthetisch. Aber soll ich mir der zu Stande gebrachten Synthesis bewußt werden, so muß ich sie wieder zerlegen. Dieses geschiehet, sobald ich darüber urtheile. Ich setze hier, daß B gleich sey dem A und C in Verbindung. Ich denke daher B antithetisch durch A und C, statt daß ich A und C synthetisch denke durch B.

Aber in dem Urtheile denke ich nicht bloß antithetisch, sondern auch zugleich synthetisch. Dies geschieht durch die Copula, ist. Durch die Copula werden die getrennten Theile zugleich auseinander gehalten, und zusammengefaßt. Die Antithesis ist zugleich Synthesis, und umgekehrt. Im Urtheile wird z. B. gesetzt, A sey = C, aber doch nicht schlechthin, so daß A und C durchaus identisch wären. A soll nur zum Theile gleich seyn dem C, und umgekehrt. Sie sollen nur synthetisch, nicht absolut vereinigt seyn. Sie müssen daher in demselben Momente auseinander gehalten werden, als sie zusammen gefaßt werden. Das, worin sie einander ewig ungleich bleiben werden, sind ihre Endpunkte,

die

die durch die Copula nur vermittelst der innern Seiten, die sich A und C zukehren, einander genähert, aber nie schlechthin gleich gesetzt, oder identisch gemacht werden können. In dem Urtheile ist also Antithesis und Synthesis nothwendig vereinigt.

§. 51.

Das Schließen ist die nothwendige Bedingung des Urtheilens.

Das Urtheil ist nie möglich ohne einen Schluß. Jedes Urtheil ist ein verborgener Schluß. Im Urtheile wird z. B. A und C zugleich als getrennt und vereinigt dargestellt. A ist nicht C, und C nicht A. Soll beydes als verbunden gesetzt werden, wie in dem Urtheile: A = C, so ist dieses nur durch ein Mittelglied möglich. Dieses Mittelglied sey B. Es kann schlechthin nicht geurtheilt werden, daß A = C sey, ohne daß zugleich geschlossen werde. Den Schluß, den der menschliche Geist, auch unbewußt, bey dem Satze: A = C, macht, ist folgender. A = B; B = C: also auch A = C. Das Denken ist immer ein Anknüpfen eines Etwas an ein anderes Etwas durch ein drittes, wie hier A = C durch B. So wie ich das Dritte finde, und die beyden Entgegengesetzten dadurch verbinde, ist das Denken synthetisch. Aber ich muß auf das Verbundenseyn reflektiren, und die verbundenen Entgegengesetzten wieder auseinander setzen; und in dieser Rücksicht ist

das Denken antithetisch. Ich kann jedoch die verbundenen Glieder nicht auseinander setzen, ohne sie zugleich wieder zu verbinden. Dieses geschieht durch die Copula im Urtheile. Das Urtheilen ist endlich nicht möglich ohne ein Schließen. So geht die Synthesis in die Antithesis (Analysis), und diese wieder in jene über.

Jeder Gegenstand des Denkens ist eine synthetische Einheit: dieser wird eine andere synthetische Einheit entgegengesetzt; und beyde werden durch eine dritte gleichgesetzt. Das Denken, als Akt, macht eine geschlossene Sphäre von drey verschiedenen Handlungsweisen, die unzertrennlich sind, aus. Diese sind ein Setzen, ein Entgegensetzen, und Gleichsetzen in dem Einen Akt, den man denken nennt. Jeder einzelne Akt des Denkens ist eine solche geschlossene Sphäre (System) von diesen drey Handlungsweisen, die sich auf dem Reflexionspunkt, als ein Begreifen, Urtheilen, Schließen darstellen. Diese drey Handlungsweisen sind an sich immer vereinigt; es ist kein Begreifen möglich ohne ein Urtheilen, und kein Urtheilen ohne ein Schließen. Nur wenn wir über diese Handlungsweisen besonders reflektiren wollen, trennen wir sie. Sie machen aber an sich nur ein organisches Ganzes aus, das sogleich vernichtet wird, wenn man ein Glied davon so trennt, daß man glaubt, es könne auch *realiter* als getrennt gedacht werden.

Es ist gerade so, als wenn man über die Töne, die in Verbindung einen vollständigen Accord (eine Har-

Harmonie) ausmachen, reflektirt. In der Reflexion werden sie freylich von einander getrennet, gleichsam einzeln aufgezählt, damit man sich derselben besonders bewußt werden könne. Denn die Reflexion geht von dem Einen zum Andern über, um sich aller einzelnen Theile bewußt werden zu können (die Reflexion ist discursiv). Aber man darf sich die Theile eines organischen Ganzen, wenn man sie in der Reflexion einzeln betrachtet, nicht so ansehen, und bestimmen, als wenn sie auch *realiter* als isolirt, und getrennt möglich wären; man muß sie daher auch selbst in der Reflexion wieder verbinden. So ist kein Ton eines Accordes, isolirt gesetzt, möglich. Mit jedem einzelnen Tone tönen alle übrigen, die zur vollständigen Harmonie gehören, mit. Eben so ist es mit dem Denken, das in ein Begreifen, Urtheilen, Schließen zerfällt, und in der Triplicität dieser Handlungsweisen das Wesen des reflektirten Bewußtseyns ausmacht. Das Denken ist ein zusammengesetztes Handeln, durch Triplicität bestimmt. Man kann auf die einzelnen Bestandtheile dieses Handelns, die *realiter* immer unzertrennlich verbunden sind, zwar einzeln reflektiren, und ein Glied, welches man will, gleichsam aus dem Ganzen herausreißen, und auf solche Art zum Gegenstande des Bewußtseyns machen, um zu bemerken, was ihm vor dem andern eigenthümlich ist. So kann man die Natur des Begreifens einzeln betrachten. Aber man darf nicht glauben, daß an sich ein Begreifen möglich sey, ohne ein Urtheilen, und Schließen.

§. 65.

Die Form jedes möglichen Systems ist durch Triplicität bestimmt.

Jeder Akt des Denkens ist eine geschlossene Sphäre von drey verschiedenen Handlungsweisen, ursprünglich von einem Setzen, Entgegensetzen, und Gleichsetzen; in der Reflexion aber von dem Begreifen, Urtheilen, Schließen. Aber keine Gedankensphäre ist schlechthin geschlossen; sondern jede hängt wieder mit andern Sphären ins Unendliche fort zusammen. Im aufsteigenden Denken setzt jede Gedankensphäre (jeder bestimmter Gedanke, der nur durch ein Begreifen, Urtheilen, und Schließen möglich ist, und eben dadurch Eine Sphäre beschreibt) eine höhere bis ins Unendliche fort voraus. Im abwärts gehenden Denken setzt jede Gedankensphäre eine tiefere voraus, die an der ersteren hängt, und dadurch bestimmt wird. Im Aufsteigen kommt man nie zu einem absolut Ersten. Im Herabsteigen nie zu einem absolut Letzten. Im Aufsteigen sucht man die Gründe, im Herabsteigen die Bedingungen dessen, was man gesetzt hat, auf. Daher muß die Erfahrung, auf welche einzig die Gesetze des Denkens durchaus anwendbar sind (denn auf dem Gebiete des Uebersinnlichen verlieren sie ihre Gültigkeit, indem der Charakter des Uebersinnlichen allen Denk-Gesetzen zuwider bestimmt werden muß), in aufwärts steigender, und fallender Reihe als unendlich gesetzt werden.

Um uns aber auf dem unermeßlichen Gebiete der Erfahrung orientiren zu können, stecken wir verschiedene Gränzen ab, in denen wir eine gewisse Klasse von Gegenständen zusammenfassen. So wird unser Denken ordnend, und klassificirend. Es ist nur insofern für uns Ordnung da, als wir sie machen. Wir tragen die Ordnung, in welcher wir die Dinge erblicken, aus uns selbst heraus, und verdrängen auf solche Art das Chaos, das über das ganze Reich der Dinge verbreitet ist. Die Ordnung kommt also nicht von außen in uns, sondern sie strömt aus uns selbst heraus, und verbreitet ihr Licht, der Sonne gleich, über unsere ganze Erfahrungswelt, die sich ins Unendliche fort erweitert, indem wir bey keinem Gegenstande stehen bleiben können, sondern nothwendig nach seinen Gründen, und Folgen, oder Bedingungen fragen.

Jede Begrenzung, die wir auf dem Gebiete des Sinnlichen machen, wird uns, objektiv angesehen, zu einem Systeme von Dingen, und in subjektiver Rücksicht, zu einem Systeme von Gedanken, das mehrere Sphären (einzelne Systeme) in sich enthält. Denn jedes einzelne Ding ist nur bestimmbar durch ein anderes Ding, das dem ersten entgegengesetzt wird, und durch ein drittes, wodurch beyde gleichgesetzt werden; und ist folglich durch Triplicität bestimmt, wie jeder Gedanke, und beschreibt eine Sphäre. Ein bestimmter Inbegriff von solchen Sphären macht das aus, was man gewöhnlich System nennt.

§. 53.

Die Form jedes Systems überhaupt ist in dem ursprünglichen (transscendentalen) Denken gegründet.

Der Grund jedes möglichen Systemes liegt in dem ursprünglichen Denken, das in einem Setzen, Entgegensetzen, und Gleichsetzen besteht. Jedes ordentliche System, es begreife nun mehrere, oder wenigere Gedankensphären, habe einen weiteren oder engeren Umfang, muß nach der Form des ursprünglichen Denkens bestimmt seyn, und daher ursprünglich aus zwey Gegensätzen, die in ihrer Entwickelung zwey coordinirte Reihen des Seyns ausmachen, und aus einem Mittelsatze, der in die zwey Gegensätze zerfällt, dem sie folglich als coordinirte Reihen subordinirt sind, bestehen. Durch den Mittelsatz werden die zwey Gegensätze zu coordinirten Sätzen, die in einem gemeinschaftlichen Grund ihr Bestehen haben. Ohne diese Vermittelung würden sie sich selbst gegenseitig aufheben. Soll ihnen Realität zukommen, so müssen sie coordinirt, und eben darum einem dritten subordinirt seyn. Insofern der Mittelsatz als der Punkt betrachtet wird, in welchem zwey coordinirte Sätze, die in ihrer Entwickelung zu Reihen von Sätzen werden, ihr Bestehen haben, oder wodurch zwey Gegensätze verbunden werden, heißt der Mittelsatz Grundsatz des ganzen Systems. So wie der Grundsatz bestimmt wird, zerfällt er in zwey Gegensätze. Jedes mögliche System, wenn es mit Ordnung errichtet seyn soll, muß sich also auf zwey

Gegen-

Gegensätze, die in einem dritten verbunden sind, zurück führen lassen. Wo ursprünglich mehrere Gegensätze, als zwey sind, da ist zuverlässig das System nicht ordentlich disponirt; es sind die Grenzen der einen Klasse von Begriffen mit denen einer andern vermengt. — So ist es nun vollkommen begreiflich, wie ein System überhaupt entsteht. Jedes System ist nämlich ursprünglich durch Triplicität — durch zwey Gegensätze, die in einem dritten vereinigt sind — bestimmt. Diese Form jedes möglichen Systemes aber ist in dem ursprünglichen Denken, daß ein Setzen, Entgegensetzen, und Gleichsetzen ist, gegründet.

§. 67.

Auf dem Gebiete des Denkens ist ein absolutes System unmöglich.

Auf dem Gebiete des Denkens kommen wir nie auf ein absolutes System, das heißt, auf ein solches, das kein höheres mehr voraussetzte. Die Form jedes Systemes bestehet ursprünglich in zwey Gegensätzen, die durch einen dritten gleichgesetzt werden müssen. Der dritte Satz heißt in so fern Grundsatz.. Aber jeder Grunssatz erfordert einen höhern Grund Es läßt sich nach den Gesetzen des bloßen Denkens nie ein absolut einfacher Punkt finden, bey dem man stehenbleiben könnte und müßte. Jeder denkbare Vereinigungspunkt ist eine synthetische Einheit, die ins Unendliche fort immer neue Gegensätze enthält, die vereiniget werden müssen, und die daher das dens

kende Subjekt zur Aufsuchung höherer Vereinigungspunkte fortreißen. Jeder Vereinigungspunkt erscheint, nachdem durch denselben zwey Entgegengesetzte verbunden worden sind, wieder als ein Etwas, dem ein anderes Etwas entgegengesetzt ist; folglich bedarf derselbe mit seinem Entgegengesetzten eines neuen Vereinigungspunktes; dieser wieder eines neuen, und so ins Unendliche fort.

In dem Ich also, als denkendem Subjekte liegt der Grund eines absoluten Systemes nicht, sondern vielmehr das Gegentheil. Dieser liegt bloß in dem absoluten Ich, oder in dem Ich, insofern es als Vernunft, nicht als Verstand, bestimmt wird. Ein absoluter Grund wird nicht ursprünglich gedacht, sondern schlechthin gesetzt, als etwas, das absolut seyn soll. Das Setzen eines absoluten Grundes, wodurch erst ein absolutes System möglich wird, ist so wenig ein Denken, daß es vielmehr allen Gesetzen des Denkens widerspricht. Was aber dem Denken absolut widerspricht, kann kein Denken seyn.

§. 68.

Gesetz der Vernunft — im Gegensatz gegen die Gesetze des Denkens.

Das Gesetz der Vernunft ist den Gesetzen des Denkens geradezu entgegen gesetzt. Nach dem Gesetze der Vernunft soll alles Mannigfaltige nur Erscheinung,

nung, und das Reale an sich nur absolute Einheit seyn. Nach den Gesetzen des Denkens soll jede Einheit ins Unendliche fort in neue Gegensätze zerfallen, durch deren Verbindung immer neue Einheiten entstehen. Das Reale ist hier immer ein Mannigfaltiges, das, insofern es als verbunden gedacht wird, eine synthetische Einheit ausmacht. Für das Denken giebt es kein schlechthin einfaches Gesetz, sondern eine Sphäre von Gesetzen, durch Triplicität bestimmt. Jeder Akt des Denkens muß in einem Setzen, Entgegensetzen, und Gleichsetzen bestehen. Das Setzen, von dem ausgegangen wird, ist nicht das Entgegensetzen, und dieses nicht jenes. Das Setzen wird bestimmt durch das Entgegensetzen, und umgekehrt. Man kann sich weder der einen, noch der andern Handlungsweise einzeln, absolut, und folglich ohne die andere bewußt werden. Folglich ist keine absolut, und an sich möglich. Wir wollen das Setzen durch A, und das Entgegensetzen durch C bezeichnen. Ich frage: Wie ist A möglich? Man antwortet, durch C. Und wie ist C möglich? Durch A. Dies ist ein Zirkel, wodurch nichts begründet werden kann. Ist das Setzen nur insofern möglich, als zugleich entgegengesetzt, und das Gegensetzen, als zugleich gesetzt wird, so ist keines von beyden möglich. Denkt man sich diese Handlungsweisen successiv, so ist ein Zirkel da. Jedes Setzen setzt ein Entgegensetzen, und jedes Entgegensetzen ein Setzen, als Grund seiner Möglichkeit voraus. Die Handlungsweise im Momente C soll ein Setzen seyn. Es kann nur als ein Setzen bestimmt werden, insofern im Momente B ein Entgegensetzen vorausgieng. Aber wie konnte ich die Handlung im Mo-

mente B als ein Entgegensetzen bestimmen, ohne daß ich mir im Momente A eines Setzens bewußt war? Und das Bewußtseyn von diesem war wieder nicht möglich ohne ein vorhergegangenes Bewußtseyn von einem Entgegensetzen. So werde ich in einen ewigen Kreise herumgetrieben, ohne daß ich je auf einen festen Punkt komme. Entstehet also die Handlung des Setzens, und Entgegensetzens *successiv*, so ist nie ein Bewußtseyn von dem Einen, oder andern, und folglich gar kein Bewußtseyn möglich, indem die Form des Bewußtseyns darinn besteht, daß es in ein Subjektives, und Objektives, in ein Setzen, und Entgegensetzen, als *coordinirte*, nicht aber als *subordinirte* Handlungsweisen, so daß eine aus der andern entsteht, zerfalle. Das Setzen, und Entgegensetzen kann daher nicht als *successiv*, sondern beydes muß als *zugleich* vorkommend, oder als in Wechselwirkung stehend, gedacht werden. Würden beyde Handlungsweisen successiv gesetzt, so würde im Momente C die Handlung verschwunden seyn, die im Momente B statt hatte; folglich würde keine auf die andere bezogen werden können. Sollen sie auf einander beziehbar seyn, so müssen sie ursprünglich *zugleich* gesetzt worden seyn. Nur in der Reflexion kann man beyde trennen, und von der einen zur andern übergehen. Aber selbst dieses Trennen durch die Reflexion, und Abstraktion ist nicht *absolut*, sondern nur *relativ*. Sie werden nur auseinander gerissen, insofern sie zusammengehalten werden, und umgekehrt. Die Abstraktion ist nicht das absolute Gegentheil von Reflexion, sondern nur ein geringerer Grad derselben, so wie kein Schatten das absolute

Gegentheil des Lichtes ist. Die Abstraktion ist nur eine schwächere Reflexion, oder das *minus* derselben. Das absolute Ich, das die Reflexion, und Abstraktion hervorbringt, ist der eine, unwandelbare Punkt, der beyde Handlungen zusammen, und zugleich auseinander hält, und an dem jede Succession bis ins Unendliche fortläuft.

Werden aber die beyden Handlungsweisen des Setzens, und Entgegensetzens als solche, die zugleich entstehen, betrachtet, so heben sie sich einander auf, wenn nicht zugleich eine dritte Handlungsweise statt hat, worinn sich die beyden ersten, als in ihrem gemeinschaftlichen Mittelpunkte, durchdringen, und wodurch folglich die absolute Entgegensetzung aufgehoben wird. Es hat hier in Rücksicht auf diese drey Handlungsweisen, wodurch das reflektirte Bewußtseyn zu Stande kommt, dasselbe Verhältniß, wie bey den Tönen, die einen vollständigen Accord ausmachen, statt. Ich schlage z. B. C als Grundton an; das ist eben das, was wir in Absicht auf das Bewußtseyn ein Setzen nennen. Mit den Grundtone C ist zugleich ein anderer Ton, der C entgegengesetzt ist, nämlich E als die Terz von C gegeben. Dieser entgegengesetzte Ton wird mit dem Grundtone zugleich angeschlagen. Das ist in Beziehung auf das Bewußtseyn die Handlung des Entgegensetzens. Aber diese beyden entgegengesetzten Töne müssen durch einen dritten, die Quinte, die hier G ist, vermittelt werden, wenn Harmonie entstehen soll. Die Quinte wird zugleich mit dem Grundton, und der Terz angeschlagen. Die Quinte ist hier das, was in Ansehung des Bewußtseyns

seyns die Handlung des Gleichsetzens heißt. In der Quinte, als dem vermittelnden Tone durchdringen sich der Grundton, und die Terz, und werden harmonisch. Die Oktave ist derselbe Grundton, nur in einer höhern Potenz, durch welche er sich duplicirt, und die Sphäre der Harmonie beschließt. Aber es giebt keinen absoluten Grundton; jeder Grundton kann wieder zu einem Tone werden, der dem Grundtone entgegen gesetzt ist, und durch einen dritten demselben gleichgesetzt werden muß. Es ist immer nur irgend ein Ton Grundton, insofern man ihn dazu macht. Wir haben oben C als Grundton gesetzt. Aber es kann jeder andere Ton zum Grundton gemacht werden; und so ändert sich auch der Charakter des C. Mache ich F zum Grundton, so ist C die Quinte, oder der vermittelnde Ton zwischen F und A. Mache ich A *moll* zum Grundton, so ist C die Terz und E die Quinte.

§. 69.

Es giebt auf dem Gebiete des Denkens kein absolutes Setzen, Entgegensetzen, und Gleichsetzen.

Eben so ist es in Ansehung des Bewußtseyns mit dem Setzen, Entgegensetzen, und Gleichsetzen. Es giebt auf dem Gebiete des Denkens kein absolutes Setzen, kein absolutes Entgegensetzen, und kein absolutes Gleichsetzen. Was jetzt ein Setzen ist, ist, sobald ich von einem andern Punkte ausgehe, ein Entgegensetzen,

setzen, und wieder bey einem andern Verhältniß ein Gleichsetzen. Gehe ich von dem Punkte A aus, so wird A gesetzt, und C demselben entgegengesetzt. Aber ich kann auch von C ausgehen, und dann ist C gesetzt, und A demselben entgegen gesetzt. Endlich kann ich auch von B ausgehen, und dann ist B nicht mehr ein Gleichsetzen, sondern ein Etwas, das einem andern Etwas entgegengesetzt ist, und das demselben durch ein Drittes gleichgesetzt werden muß. Das Denken ist immer ein anknüpfendes Handeln; aber die Anknüpfungspunkte sind nicht fixirt; jeder Punkt ist anknüpfend, und angeknüpft, bestimmend, und bestimmt, und umgekehrt. Was mir in einer Gedankensphäre der erste Punkt war, ist mir in einer andern der zweyte, und wieder in einer andern der dritte. So wie es keinen absoluten Anknüpfungspunkt giebt, kann es auch keine absolute Sphäre der Gedanken (kein absolutes System) geben. Jede Sphäre ist durch eine höhere, und tiefere bestimmt. Und da jede Gedankensphäre in Triplicität bestehet, so greift nach allen Richtungen hin eine Sphäre in die andere. In der Musik ist es gerade so. Es giebt keinen absolut ersten, und absolut letzten Ton. Ich mag einen Ton anschlagen, welchen ich will, so theilt sich derselbe nach zwey Richtungen, und fliehet sich gleichsam selbst in den aufwärts- und abwärtssteigenden Oktaven ins Unendliche fort. Durch jeden beliebigen Grundton ist eine ganze Harmonie (Sphäre) von Tönen gegeben, von der zu immer neuen Harmonien bis ins Unendliche fort übergegangen werden kann. Wer staunt nicht über den schöpferischen Geist eines Mozarts, der aus einer einzigen Grundharmonie, die sich ihrer wesentlichen

chen Form nach bey allen möglichen, ins Unendliche fortgehenden Modifikationen immer gleich bleibt, eine unendliche Mannigfaltigkeit der Melodie schöpft, und darstellt?

§. 70.

Das nothwendige Denken, insofern es nothwendig ist, ist immer harmonisch, und systematisch.

Das Denken ist in Rücksicht auf die nothwendigen Geisteshandlungen, die sein Wesen ausmachen, immer harmonisch, und systematisch, selbst bey den größten Verirrungen; denn es ist wesentlich, und ursprünglich synthetisch. Der menschliche Geist kann durchaus bey Gegensätzen nicht stehen bleiben; er sucht sie immer zu vermitteln, und vermittelt sie wirklich durch irgend etwas, das er als Vereinigungsglied setzt. Insofern ist das Denken immer harmonisch. Aber er kann, weil die Reflexion absolut frey ist, von dem eigentlichen Vermittelungsgliede, wodurch zwey Entgegengesetzte gleich gesetzt werden sollen, wegsehen, und das Vermittelungsglied aus einer höhern, oder tiefern Sphäre herausreißen, und es für dasjenige ansehen, wodurch eine Sphäre unmittelbar zu bestimmen sey. Es sollen die Gegensätze A und C vereinigt werden. Ehe ich noch das eigentliche Mittelglied kenne, setze ich nothwendig ein X, als ideales Mittelglied. Aber mit diesem unbestimmten Setzen eines idealen Mittelgliedes kann ich mich nicht befriedigen.

digen. Ich suche das ideale Mittelglied in ein reales zu verwandeln, und *realiter* zu bestimmen. Ich übersehe aber das, was unmittelbar zwischen A und C liegt, und verliere mich durch die freye Reflexion in entferntere Gedankensphären. Ich glaube z. B. in F das Mittelglied zwischen A und C gefunden zu haben, und verbinde daher A C durch F. Daß ich, um Entgegengesetzte zu verbinden, ein Mittelglied suchte, und setzte, darinne irrte ich nicht. Dieses Verfahren ist nothwendig harmonisch. Daß ich aber durch die freye Reflexion das Mittelglied für A C aus entfernteren Sphären herausgriff, darinn irrte ich mich. Der Irrthum ist aber leicht zu entdecken, so bald ich F genauer kennen lerne, und dann mit A C vergleiche. Ich werde dann merken, daß ich diese Gedankensphäre unrichtig construirte, und daß F in eine andere Sphäre gehöre.

Bey einer jeden unrichtigen Construktion einer Gedankensphäre äußert sich eben so nothwendig ein gewisses Gefühl der Disharmonie des Geistes mit sich selbst, als wenn man zwey entgegengesetzte Töne durch einen dritten Ton, der einer andern Sphäre von Tönen angehört, zu vermitteln sucht, oder wenn man von einer Sphäre von Tönen in eine andere durch einen Sprung, ohne die nöthige Auflösung, übergehet. Jede Sphäre von Tönen hängt an einer anderen durch eine dritte. Diese letztere ist gleichsam die Brücke, wodurch man übergehen muß. Will ich nun die Brücke, die zwischen zwey entfernteren Sphären liegt, bey dem Uebergehen von einer bestimmten Sphäre A zu der Sphäre C brauchen, so wird sie nicht passen, und es

wird

wird folglich dadurch kein Zusammenhang von beyden vermittelt werden können.

Eben so ist es mit dem Denken. Jede Gedankensphäre hängt mit einer andern durch eine dritte, die zwischen beyden liegt, zusammen. Setze ich etwas als Mittelglied von zwey bestimmten Sphären, das entfernteren Sphären angehört, so entstehet nothwendig Disharmonie des Geistes — Widerspruch. Eben so entstehet Widerspruch, wenn ich zwey Glieder einer Sphäre, die einander coordinirt werden müssen, einander subordinire. So muß das Subjektive, das Denken (das ideelle Seyn) dem Objektiven, der gesammten Natur (dem reellen Seyn) coordinirt, nicht aber Eines dem Andern subordinirt werden. Geschieht das Letztere, so entstehen die widersprechenden Systeme des transscendenten Idealismus, und Realismus. Die Objektenwelt kann eben so wenig aus dem Denken, als das Denken aus der Objektenwelt erklärt werden. Beyde Reihen sowohl des ideellen, als des reellen Seyns sind einander coordinirt, und setzen daher ein höheres Princip voraus, in welchem sie einander durchdringen, und aus dem sie gleichsam ausgestrahlt werden. Der transcendentale Idealist stellt dieses Princip bestimmt auf, und deducirt daraus sowohl das Denken, als das, was dem Denken gegenüber stehet, das Objektive, die gesammte Natur.

§. 71.

§. 71.

Zusammenhang der Sphären nach allen Richtungen hin durch einen doppelten synthetischen Vereinigungspunkt.

Auf dem Gebiete des Denkens (das das eigentliche Gebiet der Sinnenwelt ist) kommen immer bis ins Unendliche fort neue Gegensätze zum Vorscheine, die vereinigt werden müssen. Jeder Gegenstand des Denkens zerfällt immer in ein Subjektives und Objektives, in ein Inneres, und Aeußeres, oder in zwey einander entgegengesetzte Glieder, die durch einen Mittelpunkt vereinigt werden müssen, wodurch sie einander coordinirt werden.

Das Gesetz, daß jeder Gegenstand des Denkens in ein Subjektives, und Objektives zerfalle, gehet aus dem Ich selbst aus. So wie sich das Ich denkt, macht es sich zum Subjekt, und Objekt. Es bestimmt sich als das Denkende, und als das Seyende, das gedacht wird.

Dieses Gesetz trägt das Ich aus sich selbst heraus, und auf alle Gegenstände des Denkens über, nur daß es demselben in Absicht auf selbstlose Objekte eine andere Form giebt. Das Subjektive bey einem selbstlosen Objekt wird nicht als ein Denken, sondern als ein bewußtloses Bestimmen, dem ein bewußtloses Bestimmtwerden, als Objektives, gegenüber stehet, bestimmt. Jedes Objekt ist bestimmend, und bestimmt zugleich. Das ist nur mög-

lich, insofern man nie auf etwas absolut Letztes, und Erstes kommt.

Auf dem Gebiete des Denkens werden also nothwendig zwey unendliche Reihen des Seyns gesetzt, die sich einander fliehen, wovon die Eine abwärts, die Andere aufwärts steigt, wie in der Musik jeder Grundton, den man setzen mag, in zwey entgegengesetzte, sich einander ewig fliehende Oktaven, wovon die eine ins Unendliche fort aufwärts, die andere abwärts steigt, sich zertheilt. Aber jeder Gegenstand des Denkens liegt in einer geschlossenen Sphäre von Gegenständen, wie jeder Gedanke eine geschlossene Sphäre von Gedanken beschreibt. Die Reihe des reellen Seyns beschreibt also nicht bloß eine ins Unendliche sich hinziehende Linie der Länge nach, so daß ein absolutester Punkt gesetzt würde, aus dem das reelle Seyn ausgienge, und in entgegengesetzten Richtungen zwey einander sich fliehende Reihen bildete. Der Punkt, aus dem das reelle Seyn ausgehet, muß vielmehr, wenn er nach den Gesetzen des Denkens bestimmt werden soll, schon ursprünglich als eine synthetische, nicht absolut einfache, Einheit betrachtet werden, die sich nach drey Dimensionen gleichsam ausstrahlet, und folglich eine dreyfache Reihe, die sich ins Unendliche fort hinziehet, bildet. Der synthetische Punkt, woraus die ganze Objektenwelt in der Erscheinung ursprünglich hervorgehen soll, muß schon als eine geschlossene Sphäre betrachtet werden. Er ist durch Triplicität zu bestimmen, und besteht folglich aus zwey Punkten, die einander entgegengesetzt, und durch einen Dritten

gleich-

gleichgesetzt sind. So werden die zwey entgegengesetzten Punkte einander coordinirt, und beschreiben mit dem dritten eine geschlossene Sphäre.

Nur so wird die Materie, als den Raum nach drey Dimensionen erfüllend, denkbar. Nur so beschreibt jedes denkbare Objekt eine geschlossene Sphäre des Seyns, die in andere Sphären eingreift, und mit denselben zusammen hängt. Wird nämlich das Ganze als aus einem synthetischen, folglich schon eine Sphäre beschreibenden Punkte ausgehend, und ins Unendliche, nach dem Grundgesetze der Synthesis, sich sphärisch ausstrahlend, gedacht, so läßt sich durch die Reflexion das Ganze ins Unendliche fort in ein Mannigfaltiges von lauter zusammenhängenden Sphären zertheilen, die nach dem durch Triplicität bestimmten Gesetze der Synthesis in einander eingreifen, so daß immer nach allen Richtungen hin zwey entgegengesetzte Sphären, die durch eine dritte vereinigt, und folglich einander coordinirt sind, vorkommen. In der ganzen Natur, ich mag aufwärts, oder abwärts steigen, ist nach allen Richtungen hin alles coordinirt, und subordinirt zugleich, wodurch lauter zusammenhängende Sphären gebildet werden.

Jede bestimmte Mannigfaltigkeit (Klasse) von Sphären muß sich zuletzt auf zwey einander entgegengesetzte Glieder, die durch ein drittes coordinirt sind, zurückführen lassen. Aber jedes Vereinigungsglied bedarf wieder eines höheren Vereinigungsgliedes, um gedacht werden zu können. Denn es ist demselben immer ein anderes entgegengesetzt; in Beziehung auf

dieses hört es also auf, ein Vereinigungsglied zu seyn. Es wird demselben coordinirt, sobald ein höherer Vereinigungspunkt gesetzt wird. Diesem ist wieder ein anderer Vereinigungspunkt entgegengesetzt; beyde müssen daher wieder vereiniget werden, und so ins Unendliche fort.

So hängt Sphäre an Sphäre; der Vereinigungspunkt einer geschlossenen Sphäre ist immer wieder der Anfangspunkt zu einer neuen Sphäre. Auf ein Absolutes komme ich nach den Gesetzen des Denkens nie. Selbst der Punkt, aus dem die ganze Natur hervorgehen soll, kann nur als synthetische, eine Sphäre bildende, keinesweges aber, als absolute Einheit, gedacht werden, man mag nun diese synthetische Einheit aus einer Triplicität von Kräften, wie der dynamische, oder aus einer Triplicität von indecomponiblen Substanzen, wie der atomistische Naturalist behauptet, bestehen lassen.

Die synthetische Einheit ist entweder real, oder ideal. Jene ist die Natur, diese das Denken. Der Natur stehet das Denken gegenüber, und dem Denken die Natur. Dem Ich, als denkenden Subjekt, ist die Natur, als ein Wirken, das kein Denken ist, entgegen gesetzt. Daher nennt Fichte die Natur Nicht-Ich. Insofern wir das Ich, als denkendes Subjekt, und die Natur, die jenem gegen über stehet, als wirklich, und doch nicht als auseinanderhervorgehend setzen, folglich beyden eine eigne, nnd von dem andern unabhängige Realität zuschreiben, müssen

sie

sie betrachtet werden, als einander coordinirt. Sie setzen folglich ein höheres Princip, dem sie beyde subordinirt sind, voraus. Wenn ich daher über das Ich philosophiren will, so kann ich eben so wenig bey dem Ich, als denkendem Subjekt stehen bleiben, als ich bey der Natur, als solcher, insofern sie als das gesetzt wird, das dem Denken gegenüber stehet, stehen bleiben kann. Denn das Seyn von beyden ist ein coordinirtes, folglich einem höheren Princip subordinirtes Seyn. Sowohl das Denken, als die Natur, wenn ich auch beydes ursprünglich betrachte, ist nur ein synthetischer, keinesweges aber ein absoluter Punkt, der nicht weiter abzuleiten wäre.

§. 72.

Gattung, Art, Individualität. — Es giebt weder eine absolute Gattung, noch absolute Individualität. Alles Denkbare ist Gattung, Art, und Individualität zugleich.

Man mag auf dem Gebiete des Denkens aufwärts, oder abwärts steigen, so kommt man nie auf etwas absolut Erstes, oder absolut Letztes. So wie man Entgegengesetzte verbindet, und daraus eine synthetische Einheit macht, so findet man in den Endpunkten jeder auf diese Art zu Stande gebrachten synthetischen Einheit wieder neue Gegensätze, die durch etwas Höheres verbunden werden müssen, und kommt bey dem aufsteigenden Denken nie auf einen absolu-

ten Punkt, der, als schlechthin einfach, keine Gegensätze, die zu vereinigen wären, enthalten kann. Eben so ist es bey dem abwärts steigenden Denken, das analytisch, oder antithetisch ist. Wenn ich eine Einheit zergliedere, so erhalte ich neue Einheiten, die in jener lagen; diese lassen sich wieder zergliedern, und so entstehen wieder neue Einheiten, und so ins Unendliche fort.

Die Einheit, von der ich beym Zergliedern ausgehe, heißt in Beziehung auf die Einheiten, in die jene unmittelbar zerfällt, Gattung, und die letzteren heißen Arten. Werden die Arten wieder zergliedert, so heißen die neuen Einheiten, die daraus entstehen, in Beziehung auf die Gattung, und Arten, woraus sie unmittelbar entwickelt werden, Individuen. Aber alle diese Begriffe drücken bloß ein wandelbares Verhältniß aus, und sind an sich gar nicht fixirt. Sie sind nur insofern fixirt, als ich sie fixirt habe. Es giebt an sich weder eine absolute Gattung, noch eine absolute Art, noch ein absolutes Individuum. Dasselbe Etwas ist theils Gattung, theils Art, theils Individuum, je nachdem der Standpunkt ist, von welchem aus ich es betrachte. Alle diese Formen, unter welchen mir ein Etwas erscheint, sind mein eignes Produkt, und nichts an sich.

Alles, was gedacht werden soll, ist nach Gesetzen des Denkens bestimmt, und bestimmend zugleich. Insofern etwas bestimmt ist, kann es nicht, als Gattung, betrachtet werden. Ich muß

hier

hier einen Grund des Bestimmtseyns suchen. Das Bestimmte, als solches, hängt von einem höheren Etwas ab. Da nun das Individuum unmittelbar abhängt von der Art, die Art aber von der Gattung, so ist das Bestimmte, Abhängige, entweder Individuum, oder Art, so wie die Beziehung beschaffen ist, nach welcher ich es betrachte. Habe ich zugleich zwey höhere Glieder, von denen es zunächst abhängt, im Auge, so ist das Bezogene Individuum. Das nächste Glied des Bezogenen heißt Art; das höhere, von dem es mittelbar abhängt, ist seine Gattung. Beziehe ich es aber nur auf das Glied, von dem es unmittelbar abhängt, so ist es das Bezogene, nicht mehr Individuum, sondern Art. Jeder Gattungsbegriff hängt wieder von etwas Höherem ab; denn die aufwärts steigende Reihe des Denkens ist nie geschlossen; man kommt durch das bloße Denken nie auf etwas absolut Höchstes. Insofern nun ein bestimmter Gattungsbegriff als unmittelbar von etwas Höherem abhängig betrachtet wird, hört er auf Gattungsbegriff zu seyn, und ist die Art des Seyns von einem höheren Gliede, und ist einer andern Art des Seyns von demselben Gliede coordinirt, und mit derselben dem höheren Gliede subordinirt. Wird nun das höhere Glied wieder abhängig gedacht von einem höheren, so wird das, was anfangs in Beziehung auf tiefer liegende Glieder als Gattung, und dann in Beziehung auf ein unmittelbar höheres Glied als Art bestimmt wurde, nun zu einem Individuum, nämlich in Beziehung auf das dritte Glied aufwärts, von dem es abhängt.

§. 73.

Verhältniß der Begriffe — Gattung, Art, Individualität — bey dem aufwärtssteigenden Denken.

Wir wollen in aufsteigender Reihe die Glieder F, E, D, C, B, A setzen. Betrachte ich nun F, so ist mirs theils Individuum, theils Art, theils Gattung, je nachdem ich es beziehe. Beziehe ich es bloß auf E, und abstrahire nicht bloß von den höheren, sondern auch tieferen Gliedern, so ist es eine bestimmte Art des Seyns von E, der eine andere Art des Seyns gegenüber stehen, und coordintrt seyn muß. Beyde Arten des Seyns sind dem E als dem Mittelpunkt, wodurch sie vereiniget werden, subordinirt. E ist nach dieser Beziehung die Gattung von F, und dem andern Etwas, das als gemeinschaftliche Art dem F coordinirt, und dem E subordinirt ist. Beziehe ich aber F nicht bloß auf E, sondern auch auf D, so ist F in Beziehung auf D eine Art der Art des Seyns, d. h. ein individueller Begriff von D, oder eine bestimmte Art des Seyns von D in zweyter Potenz. Die bestimmte Art des Seyns von D in erster Potenz ist nämlich E. E ist ein unmittelbares Merkmal von D; F aber ein unmittelbares Merkmal von E, folglich ein mittelbares Merkmal von D. Ein Merkmal des Merkmales von einem Etwas ist in Beziehung auf dasselbe ein individueller Begriff. Die Individualität von einem Etwas ist um so bestimmter und vollständiger, je höher das Etwas stehet, auf das die

Indi-

Individualität bezogen wird. F bezogen auf C ist schon eine bestimmtere Individualität, als wenn es auf D bezogen wird. F ist hier eine bestimmte Art des Seyns von einem Etwas in der dritten Potenz. Die Individualität ist noch bestimmter, wenn F auf B bezogen wird, und so weiter. Die Potenzirung der Individualität gehet ins Unendliche fort; und kommt nie auf einen Punkt, wo alles Individualisiren aufhörte, oder wo ein individueller Begriff nicht auf etwas noch Höheres bezogen, und daher noch mehr individualisirt werden könnte.

§. 74.

Verhältniß derselben Begriffe bey dem abwärts steigenden Denken.

Abstrahire ich aber von den höheren Gliedern, von denen F abhängt, und reflektire auf das, was sich F selbst abhängig macht, so ist es weder Individuum, noch Art, sondern Gattung. Als Gattung ist F bestimmend. F zerfällt unmittelbar in zwey Arten des Seyns; diese zerfallen wieder in neue Arten, die in Beziehung auf F Individuen sind. Dieses Zerfallen in Arten und Individuen geht ins Unendliche fort. Jede Art, und jedes Individuum werden wieder zu einer Gattung in Rücksicht auf das, was unmittelbar unter ihnen steht. Die Gattungen gehen in Arten, die Arten in Individuen (in Beziehung auf die Gattung) und die Individuen wieder in Gattungen über.

Jede Sphäre des Seyns auf dem Gebiete des Denkens ist bestimmt durch den Begriff von Gattung, von Arten, und Individuen, folglich durch Triplicität. Aber es ist in diesen Begriffen durchaus nichts fixirtes. Kein Gegenstand des Denkens ist an sich Gattung, Art, Individuum; es hängt immer von meinem freyen Denken ab, ob er Gattung, Art, oder Individuum ist. Er ist immer nur das, was ich nach dem verschiedenen Standpunkte, den ich nehme, aus ihm mache — Gattung, oder Art, oder Individuum. Jedes mögliche Objekt liegt in der Mitte zwischen zwey Gliedern, zwischen einem höheren und tieferen Gliede. In Beziehung auf das höhere Glied, von dem es unmittelbar abhängt, ist es eine bestimmte Art des Seyns, das dem höheren zukommt. Wird es aber auf ein noch höheres Glied bezogen, das das dritte in aufsteigender Reihe ist, so wird das Objekt, von dem man ausgieng, z. B. das Objekt F in Beziehung auf D ein Individuum. D ist hier die Gattung, die zunächst in zwey bestimmte Arten zerfällt; wird nun eine dieser Arten, z. B. E, wieder bestimmt durch eine neue Art, der eine andere Art gegenüberstehet, z. B. durch F, so ist F der individuelle Begriff von D. Aber F hängt auch zusammen mit einem tieferen Gliede, mit G; von G hängt wieder ab H. In Rücksicht auf diese tieferen Glieder ist F Gattung. Als Gattung zerfällt es unmittelbar in zwey verschiedene, einander coordinirte Glieder, als die bestimmten Arten des Seyns, deren Eine G ist; G zerfällt wieder in zwey Arten des Seyns, wovon die Eine H ist. H ist in Beziehung auf F ein Individuum; es ist die bestimmte Art der bestimmten Art des Seyns, von F.

§. 75.

§. 75.

Nähere Beleuchtung dieser Sätze, durch den Begriff Sehen.

Wir wollen diese Sätze durch ein Beyspiel erläutern. Es ist mir der Begriff Sehen in Beziehung auf den Menschen gegeben. Es fragt sich: ist dieser Begriff ein Gattungs- oder Art- oder Individualitäts-Begriff? Er ist an sich gar nicht fixirt, folglich, weder Gattung, noch Art, noch Individualität. Es kommt blos auf den Standpunkt an, von dem aus ich ihn betrachte; er ist immer nur das, wozu ich ihn mache. Ich kann diesen Begriff auf doppelte Art bestimmen, entweder insofern ich mit dem Denken aufwärts, oder abwärts steige; denn er liegt zwischen höheren, und tieferen Gliedern. Will ich ihn nun durch ein aufwärts steigendes Denken bestimmen, so muß ich das nächste Glied aufsuchen, von dem er abhängt. Er ist eine bestimmte Art des Seyns von einem Etwas. Dieses Etwas ist der sinnliche Charakter des Menschen überhaupt, dem der übersinnliche gegenüber steht. Das Sehen ist eine bestimmte Art des Afficirtwerdens, als des sinnlichen Charakters des Menschen, der aber unzertrennlich verbunden ist mit der Kraft des Selbstafficirens, die ursprünglich übersinnlich ist. Ich kann mir eines bestimmten Afficirtseyns, z. B. des Sehens, nur insofern bewußt werden, als ich mich über alles Afficirtseyns erhebe, und mir einen Zustand anmuthe, wo weder ein Afficirtseyn, noch ein Bestimmen, das auf ein Afficirtseyn gehet, sondern nur reines Selbstbestimmen

stimmen statt haben soll. Das, worinn ein sinnlicher, und übersinnlicher Charakter unzertrennlich vereinigt ist, ist der Mensch. Der Begriff Mensch ist also hier als Gattungsbegriff zu betrachten, der in zwey bestimmte Arten des Seyns, des sinnlichen, und übersinnlichen, zerfällt; eine bestimmte Art dieser bestimmten Arten des sinnlichen, und übersinnlichen Seyns ist der Begriff Sehen. Dadurch wird der Begriff Mensch nicht bloß bestimmt als das Subjekt eines Afficirtseyns, und Selbstafficirens überhaupt, sondern als eines bestimmten Afficirtseyns, das zugleich ein Selbstafficiren ist, des Sehens, dem ein anderes Afficirtseyn, und Selbstafficiren, z. B. das Hören, gegenüber stehet. Das Sehen ist also in Beziehung auf den Begriff Mensch ein individueller Begriff.

Aber dieser Begriff wird auch Gattungsbegriff, insofern ich von ihm wieder andere Begriffe abhängen lasse. Ich sehe z. B. rothe, oder nicht rothe Farbe. Das Rothe wird wieder bestimmt; es ist entweder hochroth, oder nicht. Diese letztere Bestimmung ist in Absicht auf das Sehen individuell, nicht bloß specifisch. Nur durch die individuelle Bestimmung ist eine Gedankensphäre im herabsteigenden Denken geschlossen; so wie jede individuelle Bestimmung im aufwärts steigenden Denken vermittelst der specifischen Bestimmung bis zum Gattungsbegriffe reducirt werden muß. Denn jeder Gedanke ist abwärts und aufwärts durch Triplicität von Gedanken bestimmt. Jeder Gattungsbegriff ist nur durch die individuelle Bestimmung, so wie diese nur durch den Gattungsbegriff beschlossen.

§. 77.

§. 76.

Es giebt keinen schlechthin einfachen Begriff, sondern jeder Begriff hängt nach allen Richtungen hin mit andern Begriffen zusammen, in Beziehung auf welche er theils Gattung, theils Art, theils Individualität ist.

So hängt auf dem Gebiete des Denkens aufwärts, abwärts, und seitwärts, eine Gedankensphäre an der andern, bis ins Unendliche fort, ohne daß man je nach irgend einer Richtung hin auf einen schlechthin einfachen, und absoluten Punkt kommt, wodurch das ganze System der Sphären geschlossen wäre. Jeder mögliche Gedanke beschreibt nothwendig eine Sphäre, und es giebt keinen absolut einfachen Begriff. Denn jeder Gedanke zerfällt nach dem Grundgesetze des Bewußtseyns in zwey entgegengesetzte Glieder, die nur durch einen Mittelpunkt gleichgesetzt werden können. Die entgegengesetzten Glieder, die durch den Mittelpunkt einander coordinirt werden, zerfallen, jeder für sich besonders, wieder in neue Entgegengesetzte, die wieder ihren Mittelpunkt haben; und die Mittelpunkte in gerade fortlaufender Linie bilden ebenfalls aufwärts und abwärts eine Sphäre, die immer durch eine Triplicität von Punkten beschlossen ist, deren jeder theils Gattungs- theils Art- theils Individualitätsbegriff ist, je nachdem der Standpunkt ist, den ich bey meiner Beziehung nehme. Jede Sphäre aber, die ich bilde, muß eine generische, specifische, und individuelle Bestimmung zugleich haben. Nur

durch

durch diese dreyfache Bestimmung ist ein Etwas für sich beschlossen. Aber kein Gedanke ist eine absolut geschlossene Sphäre; sondern hängt aufwärts, abwärts, und seitwärts von andern Sphären bis ins Unendliche fort ab.

§. 77.

Man kann nicht von dem Denken, als der Urhandlung des menschlichen Geistes ausgehen. — Das Reale, durch Vernunft bestimmt.

Wäre die ursprüngliche Geisteshandlung ein bloßes Denken, so würde für uns die Idee des schlechthin Uebersinnlichen durchaus unmöglich seyn. Nach den Gesetzen des Denkens hängt jede mögliche Realität von einer höhern Realität ab. Die Abhängigkeit ist aber der Charakter des Sinnlichen. Durch das bloße Denken würden wir also nie aus dem Gebiete des Sinnlichen herauskommen. Jedes denkbare Etwas ist eine bloß synthetische, keinesweges aber eine absolute Einheit. Jede synthetische Einheit aber zerfällt ins Unendliche fort in Endpunkte, die einander entgegengesetzt sind, und daher durch eine höhere Synthesis vereinigt werden müssen. Da das Denken ein ewiges Anknüpfen eines Etwas an ein anderes Etwas durch ein Drittes ist, so ist ein absoluter Punkt, bey dem kein Anknüpfen durch ein Höheres mehr statt haben kann, den Gesetzen des Denkens absolut entgegengesetzt, nach welchen immer nur synthetische Einheiten bis ins Unendliche fort statt haben sollen.

Und dennoch fühlen wir auch in den Funktionen des Denkens einen unwiderstehlichen Drang nach einem absolut einfachen Punkt, von dem alles ausgehen, und zu dem alles zurückkehren soll, und wodurch selbst das Denken bestimmt wird. Diesem absoluten Gefühle gemäß soll das Reale ursprünglich nur absolute Einheit seyn, die wir durch das Denken zu erreichen streben, um uns daraus die, ins Unendliche nach allen Richtungen hin sich ziehenden, Sphären von synthetischen Einheiten erklären zu können. Wir setzen schlechthin, allen Gesetzen des Denkens zuwider, daß alles Reale ursprünglich absolute Einheit, oder absolut übersinnlich seyn soll. Das Uebersinnliche soll schlechthin seyn, weil es seyn soll. Jede synthetische Einheit, folglich auch das ganze unermeßliche System von synthetischen Einheiten soll nur eine Erscheinung, keinesweges aber etwas an sich seyn. Das Ur-Reale, als das einzige an sich, soll absolute Einheit, keine Synthesis seyn.

Das ist das absolute Gesetz der Vernunft, wovon alles Denken abhängt. Es ist gleichsam die Schwerkraft, die unser Denken von Synthesis zu Synthesis, von Sphäre zu Sphäre fortreißt, und nie stille stehen läßt. Warum bleiben wir denn bey keiner Synthesis stehen? Weil wir in jeder Synthesis noch entgegengesetzte Endpunkte bemerken, die wir bloß insofern zu vereinigen streben, als wir, durch Vernunftinstinkt getrieben, absolute Einheit, als das an sich Wahre, und Reale, fodern. So lange wir noch Entgegensetzung bemerken, ist das Ziel, das sich die Vernunft setzt, und wodurch das Denken gleichsam beseelet

let wird, noch nicht erreicht. Das Reale, durch die Vernunft bestimmt, ist weder Gattung, noch Art, noch Individuum — alle diese Bestimmungen kommen nur der synthetischen Einheit zu — sondern es ist über jeden möglichen Begriff erhaben; es ist schlechthin absolute Einheit, die nicht gedacht, oder begriffen werden kann; sondern die absolut gesetzt wird, als das, was allen Gesetzen des Denkens zuwider, schlechthin seyn soll. Das eigentliche Reale ist durch keine einzige Kategorie bestimmbar; denn es ist das absolute Gegentheil von allem dem, was durch die Kategorien bestimmt wird.

§. 78.

Unmöglichkeit der Bestimmbarkeit des Realen an sich durch die Kategorie der Quantität.

Nach der Kategorie der Quantität ist jeder denkbare Gegenstand eine Einheit, der eine andere Einheit gegenüber stehet, oder entgegengesetzt ist; beyde Einheiten müssen durch eine Dritte vereinigt werden. Insofern bloß auf die Einheit, von der man ausgehet, und die bestimmt werden soll, reflektirt, und von der ihr zunächst entgegengesetzten Einheit, und dem Vereinigungsgliede beyder abstrahirt wird, ist ein Bewußtseyn von Einheit da. Wird aber zugleich auf die ihr gegenüberstehende Einheit reflektirt, so wird das Bewußtseyn von Vielheit erzeugt. Wird endlich auch darauf gesehen, daß immer zwey einander entgegengesetzte Einheiten (Vielheit) durch eine

Drit-

Dritte vereinigt werden müssen, so entstehet daraus das Bewußtseyn von Allheit. Zwey Entgegengesetzte durch ein Drittes vereinigt geben den Begriff von Allheit, von einer geschlossenen Sphäre. Jeder denkbare Gegenstand ist Einheit, Vielheit, und Allheit zugleich. Denn auf dem Gebiete des Denkens ist jede Einheit synthetisch (ein verbundenes Ganzes, das aus zwey Entgegengesetzten, und einem Vereinigungspunkte bestehet).

Das Reale an sich, nach dem Gesetze der Vernunft bestimmt, ist keine Einheit, der eine andere Einheit gegenüber stehet, und die mit derselben durch eine dritte Einheit verbunden wird. Das Reale an sich ist daher weder einem andern Etwas entgegengesetzt, noch ihm durch ein Drittes gleich. Es ist absolute Einheit, die mit der synthetischen Einheit, und der dadurch bestimmten Vielheit, und Allheit gar keinen Berührungspunkt hat. In Rücksicht auf das Reale an sich, durch die Vernunft bestimmt, fallen alle Quantitätsunterschiede weg. Einheit, Vielheit, Allheit sind hier absolut identisch. Alles ist hier schlechthin Eins, und das schlechthin Eine ist Alles in allem.

§. 79.

Unbestimmbarkeit des Realen an sich durch die Kategorie der Qualität.

Nach der Kategorie der Qualität ist jeder denkbare Gegenstand Realität (ein gewisser Inbegriff

von Empfindungen; oder in objektiver Rücksicht von empfindbaren Eigenschaften), der eine andere Realität entgegengesetzt ist, die daher in Beziehung auf jene Negation heißt. So ist der Empfindung der Wärme die der Kälte entgegengesetzt. Die Empfindung der Kälte ist eben sowohl etwas Reales, als die Empfindung der Wärme. Aber sie ist von einer andern Beschaffenheit, als die Letztere; sie ist, wenn man von der Empfindung der Wärme, als dem Ersten ausgehet, das *minus* derselben. Kälte ist nicht das absolute Gegentheil von Wärme, sondern nur ein merklich geringerer Grad von Wärme.

Auf dem Gebiete des Denkens ist also jede Realität limitirt durch eine entgegengesetzte; jede Realität ist zugleich Negation von einem andern Etwas. Es sind mir z. B. die Realitäten A und C gegeben. Es fragt sich, welche von diesen beyden Realitäten positiv, und welche negativ sey? Es ist keine an sich positiv, oder negativ; sondern jede wird nur positiv, oder negativ, insofern ich sie dazu mache. Es kommt darauf an, von welcher dieser Realitäten ich zuerst ausgehe, welches ganz von meiner Willkühr abhängt. Setze ich A zuerst, so ist C in Beziehung auf A Negation. C ist zwar auch Realität, aber nicht die Realität, die durch A gesetzt wird. Gehe ich aber von C aus, so ist A in Beziehung auf C Negation; A ist das Entgegengesetzte von C. Aber weder A noch C ist das absolute Gegentheil von dem andern, sondern nur Limitation (Begränzung). A ist limitirt durch C, heißt nicht: A wird durch C aufgehoben, sondern es wird nur bestimmt als eine von C

ver-

verschiedene Realität; und umgekehrt. A wird weder einseitig durch C, noch C einseitig durch A begränzt; sondern die Begränzung ist wechselseitig, wenn A und C wirklich seyn sollen. Insofern sie einander wechselseitig begränzen, sind sie einander coordinirt, und folglich einem Dritten subordinirt. So sind die Empfindungen der Wärme, und Kälte einander coordinirt, und dem Gattungsbegriffe, Empfindung überhaupt, subordinirt.

Jeder denkbare Gegenstand ist ein gewisser Inbegriff von Empfindungen, dem ein anderer Gegenstand, als ein Inbegriff von andern Empfindungen, die jedoch mit jenen einen Berührungspunkt gemein haben, entgegengesetzt ist. So ist mir das Objekt, das ich Birnbaum nenne, ein gewisser Inbegriff von Empfindungen, eben so, wie das, was ich Apfelbaum nenne. Ich setze das Zweyte dem Ersten entgegen, und verbinde beydes durch den Begriff Baum überhaupt, der in Beziehung auf die beyden Entgegengesetzten, die dadurch vereinigt werden sollen, Gattungsbegriff ist. Setze ich nun einen bestimmten Birnbaum, so wird der Begriff, Baum überhaupt, individualisirt. Nur durch die Individualisirung (die unmittelbare Bestimmung einer Art) wird immer eine Sphäre des Denkens für sich beschlossen, obgleich an dieselbe wieder andere Sphären bis ins Unendliche fort angeknüpft werden.

Das absolut Reale ist auf keine Art durch die Kategorie der Qualität zu bestimmen. Denn es ist zum ersten weder ein bestimmter Inbegriff von

Empfindungen, noch die Totalität des Empfindbaren überhaupt; es ist vielmehr über alles, was Empfindung, oder Gefühl heißt, über die ganze, ins Unendliche sich hinziehende, Sphäre der Objekte, die, als solche, ohne Empfindung nicht gedacht werden können, weil sie nichts anders sind, als die bestimmten Synthesen unserer Empfindungen — erhaben.

Eben so wenig ist dem absolut Realen eine andere Realität entgegengesetzt, oder gleich. Wäre ihm eine andere Realität entgegengesetzt, so müßte eine höhere Realität gesetzt werden, wodurch die beyden Entgegengesetzten vereinigt würden, weil sie sich sonst, als absolut entgegengesetzt, einander wechselseitig aufheben müßten. Aber dann verlöhre das, was als absolut real gesetzt ist, den Charakter der Absolutheit; es wäre mit seinem Entgegengesetzten einem höheren Etwas subordinirt. Was aber noch subordinirt ist, kann das absolut Reale nicht seyn.

Aus eben dem Grunde kann es auch keinem andern Etwas coordinirt, oder durch dasselbe limitirt seyn. Es ist ferner weder positiv, noch negativ. Denn alles Positive ist in gewisser Rücksicht negativ, und alles Negative wieder positiv. Das Positive, und Negative beschreibt einen Zirkel, in dem nichts an sich fixirt ist. Es kommt immer darauf an, von welchem Punkte ich ausgehe, um bestimmen zu können, was positiv, oder negativ ist. In einem Zirkel ist Eins Alles, und Alles ist Eins Jede Bestimmung hängt hier von meiner Willkür ab.

Wenn

Wenn ein Punkt, als nach allen Seiten sich ausstrahlend gedacht wird, und eine bestimmte Sphäre beschreibt, so fällt an sich aller Unterschied von Länge, Breite, und Tiefe weg. Was ich unter einer gewissen Bedingung Länge nenne, ist unter einer andern Bedingung Breite, unter einer dritten Tiefe; eben so verhält sich die Sache mit dem, was ich Breite, und Tiefe nenne. Dehne ich nun die Sphäre ins Unendliche aus, so giebt es, insofern die Sphäre, als unendlich gesetzt ist, gar keinen Mittelpunkt derselben; denn dieser ist nur bestimmbar durch eine bestimmte Peripherie. Der Mittelpunkt einer unendlichen Sphäre liegt überall, und nirgends. Die begränzte Linie A——C hat einen Mittelpunkt, der sich genau bestimmen läßt. Aber eine schlechthin unbegränzte Linie kann keinen Mittelpunkt haben, insofern sie als schlechthin unbegränzt gesetzt wird, folglich nicht entstanden durch eine ins Unendliche fortlaufende Addition von Punkten. Wo liegt an sich der Mittelpunkt in dem unendlichen Raum, und in der unendlichen Zeit? Ueberall, und nirgendwo. Jeder mögliche Mittelpunkt ist das Produkt meiner freyen Thätigkeit. So wie ich aber einen Mittelpunkt setze, setze ich nothwendig eine begränzte Sphäre, die sich freylich ins Unendliche fort erweitern läßt, aber nie unendlich wird. So wie jeder Mittelpunkt mein eignes Produkt ist, so sind auch die demselben entgegengesetzten Endpunkte, die die Sphäre desselben beschreiben, mein eignes Produkt, und nichts an sich. Ich hätte jeden entgegengesetzten Endpunkt zum Mittelpunkt machen können.

§. 80.

Alles Entgegenseyn ist nur Erscheinung. Das Reale an sich ist schlechthin Eins.

Es giebt an sich kein Entgegenseyn. Ein äusserst wichtiger Satz, der der Grund aller Beruhigung für den Menschen ist! Nur auf einem tieferen Standpunkte, auf dem die Reflexion stehet, die immer an ein dreyfaches Gegebenseyn, nämlich an das eines Mittelpunktes, und zwey entgegengesetzter Endpunkte gebunden ist — nur hier hat ein Entgegenseyn statt. Auf dem höchsten Standpunkte der Vernunft ist nicht sowohl alles Harmonie — denn diese ist wieder nichts anders, als eine Synthesis von Entgegengesetzten, die ins Unendliche fort an andern Synthesen hängt — sondern alles ist schlechthin Eins, nur Ein und derselbe Ton, die nur durch mannigfaltige Versetzung, und Entgegensetzung theils disharmonisch, theils harmonisch wird, und unzählige Sphären beschreibt.

Armer Sterblicher! du fürchtest die Natur, indem du sie dir als entgegengesetzt ansiehst. Aber wie ist sie denn dir entgegengesetzt? Nur insofern, als du sie dir entgegengesetzt hast. Die Entgegensetzung ist dein eignes Produkt, ist bloße Erscheinung, zwar nothwendig auf dem Reflexionspunkte, und insofern keine Täuschung; aber in den Augen der Vernunft ist alles Entgegenseyn schlechthin nichts. Also ist auch die ganze Natur, insofern du sie als an sich dir entgegengesetzt ansiehest, schlechthin nichts.

Als entgegengesetzt ist sie dein eignes Produkt. In eben dem Momente, als du dich zum reflektirten Bewußtseyn erhebst, oder dich zum denkenden Subjekt machtest, oder den ersten Akt des Denkens producirtest — welches hier lauter identische Sätze sind — mußtest du das absolut Reale, das an sich nur schlechthin Eins ist, in zwey entgegengesetzte Reihen des Seyns, des Subjektiven, und Objektiven, des Ich, und Nicht-Ich, des denkenden Subjektes, und der demselben gegenüber stehenden Natur trennen, und zugleich einen Mittelpunkt unter der Form der Ichheit — ein schlechthin absolutes Wesen (Gott) setzen, um die beyden entgegengesetzten Glieder — das Ich, als denkendes Subjekt, und das Nicht-Ich, als das Objekt des Denkens — zu vereinigen. Es kann absolut nicht gedacht werden ohne Entgegensetzung, und Gleichsetzung. So wie ein Etwas gesetzt wird, wird demselben zugleich ein anderes Etwas entgegengesetzt, und beydes wird durch ein Drittes gleichgesetzt.

Das Setzen, Entgegensetzen, und Gleichsetzen ist ursprünglich das Geschäft der produktiven Einbildungskraft. Man kann dieses zusammengesetzte Verfahren das ursprüngliche, transscendentale Denken nennen, das immer eine Sphäre des Handelns, durch Triplicität bestimmt, beschreibt. Auf dem Reflexionspunkte erscheint das Ganze als ein Seyn, Entgegenseyn, und Gleichseyn. Man weiß hier nicht, daß diese ganze Sphäre des Seyns ursprünglich ein bloßes Produkt der Einbildungskraft sey, die an sich nichts anders ist als das transscen-

dentale Setzen, Entgegensetzen, und Gleichsetzen. Was also ein bloßes Produkt deines Geistes ist, erscheint dir auf dem Reflexionspunkte als ein, ohne alles dein Zuthun vorhandenes Seyn. Durch den Mittelpunkt, den du nach diesem ursprünglichen Verfahren der produktiven Einbildungskraft setzest, werden die entgegengesetzten Glieder nie absolut identisch. Der Mittelpunkt ist folglich selbst immer nur eine synthetische, keinesweges aber absolute Einheit. Als synthetische Einheit enthält er bis ins Unendliche fort Gegensätze, die zu vereinigen sind. Man kommt nach den Gesetzen des Denkens nie auf einen absolut einfachen Punkt, durch den alle Widersprüche gelöset wären.

Nur insofern du, allen Gesetzen des Denkens zuwider, das Reale ursprünglich als absolut Eins setzest, und betrachtest, hört alles Entgegenseyn auf etwas an sich Reales zu seyn. Das, was dem idealen, und realen Seyn (dem Ich, als denkendem Subjekte, und der Natur, als dem Objekte des Denkens) zum Grunde liegt, ist kein synthetischer Punkt, der theils ein denkendes Subjekt, theils ein denkbares Objekt ist, und auf solche Art Ich, und Nicht-Ich vereinigt (Spinoza's absolute Substanz, die sich theils als Denken, theils als — Ausdehnen ins Unendliche fort äußert — der Gott der Einbildungskraft), sondern ein absoluter Punkt, in welchem die Ichheit, und die derselben entgegengesetzte Natur als absolut Eins zusammenfließen, so daß alles Entgegenseyn aufgehoben wird.

Wird die Ichheit, und die Natur als ursprünglich, und an sich einander entgegengesetzt betrachtet, so kann beydes auf keine Art, auch nicht durch die Gottheit, in absolute Harmonie gebracht werden. Denn nach dieser Ansicht werden durch die Ichheit, und die Natur zwey coordinirte Reihen des Seyns gesetzt, die durch einen Mittelpunkt vereiniget werden müssen. Dieser Mittelpunkt wird nach der gemeinen Denkart, als die Gottheit, bestimmt. Aber der Mittelpunkt von zwey coordinirten Reihen des Seyns kann nur synthetischer Natur seyn; er muß beyden gleich seyn, und sie von einer Seite berühren. Nur auf diese Art können sie, als durch einen Mittelpunkt vereinigt, gedacht werden. Aber die Gottheit, als synthetischer Punkt von der Ichheit, und der Natur gesetzt, ist nothwendig ein Götze. Denn in diesem Falle müßte die Gottheit ursprünglich theils Denk- theils Ausdehnungskraft seyn. Das Ur-Reale wäre unendliches Denken, und Ausdehnen zugleich, als der doppelte Grund, aus dem jedes Vernunftindividuum, und jedes individuelle Ding hervorgienge. Wäre die Gottheit ein bloßes Denken, dem die Kraft des Ausdehnens absolut entgegengesetzt wäre, so wäre es schlechthin unmöglich, daß die materiellen Dinge, als die Produkte einer ursprünglichen Ausdehnungskraft, aus jenem Princip hervorgegangen wären. Denn aus einem Princip kann nie ein Etwas entstehen, das das absolute Gegentheil desselben ist; das nicht schon ursprünglich auf irgend eine Art in demselben liegt. Wäre aber die Gottheit eine bloße Ausdehnungskraft, so könnte daraus kein Denken, als das absolute Gegentheil der Außenwelt, hervorge-

hen; es wäre daher kein denkendes Subjekt möglich. Soll dieser Widerspruch gelöset werden, so muß behauptet werden, daß sowohl das Denken, als das Ausdehnen, insofern beydes einander entgegengesetzt wird, eine bloße Erscheinung, und an sich schlechthin Eins sey.

Das Göttliche κατ' ἐξοχήν ist ein schlechthin absolutes Handeln, folglich weder ein Denken, noch ein Ausdehnen, insofern beydes einander entgegengesetzt wird. Sowohl das Denken, als das Ausdehnen ist eine bestimmte Art des Handelns, wovon die Eine durch die Andere begränzt wird; denn das Denken ist nicht das Ausdehnen, und dieses nicht jenes. Jedes wird angesehen, als eine besondere Handlungsweise, wodurch die andere ausgeschlossen wird. Aber ein durch ein anderes begränztes Handeln kann dem schlechthin Uebersinnlichen nicht zukommen. Also kann die Gottheit auf keine Art als Denk- oder Ausdehnungskraft, oder als beydes zugleich charakterisirt werden. Sie muß als ein schlechthin absolutes Handeln charakterisirt werden — als der Punkt, wo Denken und Ausdehnen, als entgegengesetzte Handlungsweisen, schlechthin verschwinden, und absolut Eins sind. Die Gottheit ist das Reale an sich, dem wieder ein anderes Reales (wie z. B. dem Denken das Ausdehnen, der Ichheit die Natur) entgegen gesetzt, noch das durch ein Drittes gleichgesetzt ist. Sie ist absolute Einheit, die alles in allem ist. Folglich ist jeder Gegensatz nur Erscheinung, und hat nur auf dem Gebiete des Denkens Realität. Auf dem höchsten Standpunkte, den die Vernunft nimmt, ist jede Realität, der eine andere

andere an sich entgegengesetzt seyn soll, schlechthin Nichts. Ich habe daher durchaus nichts von der Natur zu befürchten, wenn sie auch alle ihre fürchterlichen Kräfte wider mich aufbieten sollte. Die Natur, insofern sie mir entgegengesetzt ist, ist nur eine Erscheinung, und an sich nichts. Was einzig an sich ist, ist das schlechthin Uebersinnliche (die Gottheit) als der absolute Punkt, in welchem, und durch welchen die gesammte Ichheit, und die Natur schlechthin Eins ist. Will man das schlechthin Uebersinnliche durch die Form der Ichheit charakterisiren, so ist es nicht als denkendes Subjekt, dem nothwendig eine Natur entgegengesetzt ist, sondern als schlechthin absolutes Ich realiter zu setzen, das sich das wirkliche Ich, als denkendes Subjekt, zum absoluten Strebeziel setzt, und das alles in allem ist. Nach dieser Bestimmung ist an sich alles = Ich, insofern nämlich das schlechthin Uebersinnliche als realiter absolutes Ich gesetzt wird. Das Entgegenseyn kann auf dem höchsten Standpunkte der Vernunft nur insofern harmonisch gemacht werden, als ihm an sich alle Realität abgesprochen, und das Reale an sich als schlechthin Eins charakterisirt wird. Nach dem absoluten Gesetze der Vernunft soll schlechthin kein Nicht-Ich seyn. So gewiß also die Vernunft ist, so gewiß ist ihr an sich nichts entgegengen gesetzt. Folglich ist alles = Ich, als absoluter Vernunft.

§. 81.

§. 81.

Unbestimmbarkeit des Realen an sich durch die Kategorie der Modalität.

Nach der Kategorie der Modalität wird jede denkbare Realität als möglich, wirklich, und nothwendig bestimmt. Das Bewußtseyn hebt mit einem wirklichen Seyn an. Das wirkliche Seyn offenbaret sich durch Empfindungen. So weit die Empfindung reicht, gehet auch für uns das Wirkliche. Aber wir können durchaus nicht bey dem durch die Empfindung gegebenen Wirklichen stehen bleiben. Wir fragen: Wie ist das Wirkliche, das wir wahrnehmen, möglich? Warum ist es so, und nicht anders bestimmt? Wir fodern also eine höhere Realität, die wir nicht wahrnehmen, um das Wirkliche, welches wir wahrnehmen, bestimmen zu können. Wir setzen, durch Vernunftinstinkt getrieben, immer ein X, als Erklärungsgrund jeder gegebenen Erscheinung. Jede Erscheinung ist zunächst einer andern entgegengesetzt. Wir fragen: Warum ist die Erscheinung so, und nicht so (auf eine andere, entgegengesetzte Art) bestimmt? Daß irgend ein Grund vorhanden seyn müsse, das setzen wir schlechthin voraus. Aber wir begnügen uns nicht mit diesem Postulat eines unbekannten Grundes; sondern wir streben, den Grund bestimmt kennen zu lernen. So lange wir jedoch zwischen verschiedenen Voraussetzungen unentschieden, hin und her schweben, bleibt uns die gegebene Erscheinung bloß wirklich, ohne daß wir ihre Möglichkeit bestimmt einsehen; und eben daher ist uns die

Erschei-

Erscheinung auch zufällig. Es kommt uns vor, daß sie auch hätte anders ausfallen können, als sie wirklich ausgefallen ist. Wir setzen daher der Wirklichkeit, die wir wahrnehmen, eine Möglichkeit entgegen, die unter den gegebenen Umständen auch in Wirklichkeit hätte übergehen können. Sobald wir aber ein Etwas finden, woraus sich die gegebene Erscheinung vollkommen erklären läßt, so daß wir einsehen, es könne kein anderes Etwas als Grund dieser Erscheinung statt haben, dann wird uns das Wirkliche, für das wir einen solchen Erklärungsgrund gefunden haben, nothwendig. Wir sehen ein, daß die Erscheinung nicht anders ausfallen konnte, als sie wirklich ausgefallen ist. Das Seyn, das uns kurz vorher bloß wirklich war, wird uns nun durch den gefundenen Grund nothwendig. Aber das nothwendige Seyn entsteht uns nicht ohne unser Zuthun; sondern wir produciren es selbst, dadurch, daß wir einen bestimmten Grund eines wirklichen Seyns postuliren, aufsuchen, und als einzig möglichen bestimmen, oder finden. Das mögliche Seyn hat bloß statt, wenn wir zur Begründung eines wirklichen Seyns zwischen verschiedenen Voraussetzungen hin und her schwanken. Dieser Zustand der Unbestimmtheit ist uns um so unerträglicher, je wichtiger für uns der Gegenstand ist, dessen Wirklichkeit wir zur Nothwendigkeit zu erheben streben. Denn da das blos Wirkliche uns noch als zufällig, als anders seyn könnend erscheint, wir aber von dem bloßen Zufalle nicht abhängen wollen, sondern alles nach einer festen, unwandelbaren Regel zu bestimmen streben, so ist es natürlich, daß wir

uns

uns mit dem bloßen Gegebenseyn des Wirklichen nicht befriedigen können, sondern demselben den Charakter der Nothwendigkeit zu geben suchen. Dies geschieht durch die Einsicht eines bestimmten Grundes. Diese Einsicht ist da, sobald wir eine Erscheinung vollkommen aus einer Voraussetzung erklären können, und zugleich finden, daß aus jeder andern Voraussetzung eine ganz andere Erscheinung, als die eben bestimmte, hätte hervorgehen müssen. Das nothwendige Seyn ist also zusammengesetzt aus dem wirklichen, und möglichen. Sobald ich erkenne, wie etwas Wirkliches einzig möglich ist, lege ich dem Wirklichen den Charakter der Nothwendigkeit bey.

Auf dem Gebiete des Denkens giebt es aber nichts schlechthin Mögliches, Wirkliches, und Nothwendiges. Hier ist alles mögliche, wirkliche, und nothwendige Seyn durch ein höheres zu begründen. Jedes mögliche Seyn gehet zwar in ein wirkliches und nothwendiges über. Aber das nothwendige Seyn enthält immer noch Merkmale, denen der Charakter der Nothwendigkeit noch nicht zukommt, die also wirklich durch etwas Höheres, das anfangs nur als möglich gesetzt wird, begründet werden müssen. Eben so wird in Absicht auf jede höhere Voraussetzung aufs neue nach dem Grunde ihrer Möglichkeit gefragt. In dieser Rücksicht ist jedes nothwendige Seyn anzusehen, als ein bloß mögliches. So hängt auch in Ansehung der Kategorie der Modalität eine Sphäre des idealen, und realen Seyns (des Denkens, und Denkbaren) an der andern bis ins Unendliche fort.

Es

Es ist auch hier ein ewiger Kreislauf von dem bloß möglichen Seyn zum wirklichen, und von diesem zum nothwendigen. In das nothwendige Seyn greift wieder das bloß mögliche ein: denn es giebt hier kein schlechthin nothwendiges Seyn; sondern jedes nothwendige Seyn ist nur beziehungsweise (bedingt) nothwendig, und setzt folglich einen höheren Bestimmungsgrund voraus. Eben so wenig giebt es ein schlechthin mögliches, und schlechthin wirkliches Seyn. Jede Möglichkeit setzt eine höhere Möglichkeit, und jede Wirklichkeit eine höhere Wirklichkeit voraus. Es ist mir die Erscheinung C gegeben. Ich suche sie zu erklären. Ich setze anfangs bloß hypothetisch B als Erklärungsgrund. Durch B, als ein bloß mögliches Seyn, erkläre ich mir C, als ein wirkliches Seyn, auf eine bestimmte Weise. Nun finde ich durch Experimente B als wirklich bestätigt. Das vorher bloß mögliche Seyn von B ist nun für mich in ein wirkliches übergegangen. Ich bleibe aber nicht bey dem wirklichen Seyn von B stehen. Ich frage, wie es möglich sey. Ich finde durch Experimente A, als wirklichen, bestimmten Erklärungsgrund von B, das mir anfangs bloß möglich war, dann wirklich wurde, und mir nun nothwendig ist. Es kann nicht anders seyn, als es wirklich ist, weil es durch A, als wirklichen Erklärungsgrund, bestimmt ist. A war mir anfangs ebenfalls bloß möglich. Ich erhob es durch Experimente zum wirklichen Seyn. Dadurch aber, daß ich den wirklichen Erklärungsgrund von A finde, wird mir das vorher bloß wirkliche Seyn desselben zum nothwendigen

Seyn. Und so geht es ins Unendliche fort. Jedes mögliche Seyn strebe ich zum wirklichen, und jedes wirkliche zum nothwendigen zu erheben. Es ist in den Bestimmungen des Seyns, insofern es als möglich, wirklich, nothwendig erscheint, gar nichts Fixirtes an sich. Es ist immer nur das, wozu ich es mache, — möglich, wirklich, oder nothwendig. Was mir bloß möglich ist, ist einem Andern wirklich, und einem Dritten nothwendig, weil jeder das Seyn anders gemacht, oder bestimmt hat. Auch in Rücksicht auf mich selbst hat das Seyn keine fixirte Bestimmung. Was mir heute bloß möglich ist, wird mir zu einer andern Zeit wirklich, und endlich nothwendig. Es wird mir aber alles das nicht ohne mein Zuthun, sondern durch meine Selbstthätigkeit. Das mögliche Seyn erschaffe ich gleichsam durch mein Dichtungsvermögen. Ich bleibe bey keinem wirklichen Seyn stehen, sondern gehe von dem Gebiete des Wirklichen in das des Möglichen über. Nur insofern ich das Wirkliche (das, was ich empfinde) an das Mögliche (das ich, als solches, nicht empfinden kann, sondern schlechthin setze), oder das Mögliche an das Wirkliche halte, producire ich für mich beydes. Ich bestimme das Wirkliche durch das Mögliche, und das Mögliche durch das Wirkliche. Beydes ist daher in meinem Bewußtseyn unzertrennlich verbunden. Um dies recht deutlich deutlich einzusehen, wollen wir bis auf den Ursprung des Bewußtseyns zurück gehen. Wir wollen setzen, das Bewußtseyn von Cajus habe mit dem Objekte C angehoben. Sollte nun das Objekt C für Cajus ein wirkliches Seyn haben, so mußte er in demselben Momente (durch das Dichtungsvermögen)

ein

ein mögliches Seyn, wenigstens unbestimmt, folglich = X, als Erklärungsgrund des Wirklichen voraussetzen. Ohne diese ideale Voraussetzung war für Cajus schlechthin kein wirkliches Seyn möglich; denn er mußte das ideale Seyn an das reale, und dieses an jenes halten, um das Bewußtseyn von dem Einen, oder Andern zu produciren. Aber das wirkliche Seyn bestimmt durch das ideale, und dieses durch jenes ist ein Zirkel, wodurch nichts bestimmt werden kann. Das Bewußtseyn ist ursprünglich durch keinen Zirkel möglich, so wie auch im Fortgange des Bewußtseyns durch keinen Zirkel etwas bestimmt werden kann; und ohne Bestimmtheit ist für uns gar nichts da, folglich auch kein Bewußtseyn. Sollte daher für Cajus ein bestimmtes Bewußtseyn von einem wirklichen Seyn möglich seyn, so mußte er nicht bloß auf dem Gebiete des Sinnlichen ein mögliches Seyn, als Grund des wirklichen setzen, und Eines durch das Andere bestimmen, sondern er mußte auch ein schlechthin absolutes Seyn setzen, um das wirkliche, und mögliche Seyn auf dem Gebiete der Sinnenwelt zu verbinden, und als möglich zu denken. Denn das Mögliche ist dem Wirklichen entgegengesetzt. Diese Entgegengesetztheit ist absolut, ohne ein Mittelglied; zwey Reihen aber, die sich einander absolut entgegengesetzt sind, heben sich wechselseitig auf. Sollen sie daher denkbar seyn, so müssen sie durch ein Drittes verbunden werden; dadurch, daß sie einem höheren Etwas subordinirt werden, werden sie einander coordinirt. Bloß das ursprüngliche Setzen eines schlechthin Absoluten konnte bey Cajus, so wie bey jedem andern Vernunftindividuum, ein bestimmtes Bewußtseyn möglich

machen. Durch dieses Setzen wurde Cajus aus dem Zirkel des wirklichen Seyns, bestimmt durch das mögliche, und des möglichen, bestimmt durch das wirkliche, herausgerissen, und weiter fortgetrieben. Mit dem Setzen des schlechthin Absoluten ist zugleich ein Streben vorhanden, das Absolute in der Erscheinungswelt zu finden, oder realisirt zu sehen. Das ist der Grund, warum das Ich bey keinem wirklichen, und mögliche Seyn, wovon das Eine durch das andere wechselseitig bestimmt wird, stehen bleiben kann, sondern immer einen höhern Grund fordert. Nur durch den höhern Grund kann das wirkliche, und mögliche Seyn in ein nothwendiges Seyn übergehen. Aber jedes nothwendige Seyn ist auf dem Gebiete der Erfahrung nur bedingt nothwendig. Das Ich fodert aber ein schlechthin nothwendiges Seyn. Es kann daher auch bey keinem nothwendigen Seyn, das es in der Reflexion vorfindet, stehen bleiben, weil jedes nothwendige Seyn eine höhere Nothwendigkeit voraussetzt, und in dieser Rücksicht nur möglich, oder wirklich ist. Dieses Setzen eines schlechthin nothwendigen Seyns ist daher schon bey dem Ursprunge des Bewußtseyns da, weil man sich ohne dasselbe durchaus keines Seyns, weder eines wirklichen, noch möglichen, noch (bedingt) nothwendigen bewußt werden kann. Es wird gar nicht behauptet, daß ein Mensch gleich bey dem Ursprunge des Bewußtseyns alle diese Geisteshandlungen mit Bewußtseyn, und Reflexion setze, sondern nur, daß er sie setzen müsse, um sich zum reflektirten Bewußtseyn zu erheben, ob er gleich von diesem Setzen nichts weiß. In diesem Setzen bestehet die Natur der Intelligenz. Wer immer

zum Bewußtseyn kommen soll, muß diese Geisteshandlungen produciren, um dann, wenn er in der Folge auf sich selbst reflektirt, ein wirkliches, mögliches, und nothwendiges Seyn zu finden, ob er gleich bey der Reflexion nicht weiß, daß das Seyn, unter dieser dreyfachen Form, sein eignes Produkt sey, sondern für etwas von sich selbst Unabhängiges halten muß.

Das wirkliche, mögliche, und nothwendige Seyn ist nach den Gesetzen des Denkens von einander unterschieden. Wenn ich ein wirkliches Seyn durch ein mögliches bestimme, so betrachte ich das Erste von dem Andern abhängig. Das, wodurch ein Etwas begründet wird, ist mir nicht das zu Begründende. So ist selbst wieder jede Wirklichkeit verschieden von einer andern Wirklichkeit, jede Möglichkeit, und Nothwendigkeit von einer andern. Das Reich des wirklichen, möglichen, und nothwendigen Seyns erweitert sich ins Unendliche. Es sind gleichsam drey Provinzen unseres Denkens, die unzertrennlich zusammenhängen, und in deren jeder unendliche Mannigfaltigkeit statt hat.

In Rücksicht auf das Absolute giebt es gar keine Modalitätsunterschiede. Wirklichkeit, Möglichkeit, Nothwendigkeit sind nur Prädikate, die auf die Sinnenwelt passen, weil hier jedes wirkliche, mögliche, und nothwendige Seyn durch ein Höheres begründet werden muß. Soll das Absolute gedacht werden, so ist es freylich nur denkbar unter der Form des wirklichen, möglichen, und nothwendigen Seyns. Aber soll das Absolute durch das Denken nicht in Widerspruch mit sich selbst zerfallen, so müssen die Bestimmungen

der Wirklichkeit, Möglichkeit, Nothwendigkeit hier als schlechthin identisch gesetzt werden. Das Uebersinnliche ist schlechthin möglich; es läßt sich nach gar keinem Grund seiner Möglichkeit fragen. In demselben Sinne ist es schlechthin wirklich, und schlechthin nothwendig. Das Prädikat der Möglichkeit ist hier nicht verschieden von dem der Wirklichkeit, und Nothwendigkeit. Das mögliche, wirkliche, und nothwendige Seyn ist in Absicht auf das Absolute ein Seyn schlechthin, das nur, insofern es gedacht wird, diese Bestimmungen erhält, die aber, allen Gesetzen des Denkens zuwider, hier als absolut identisch betrachtet werden müssen. Das Uebersinnliche ist, weil es ist, und es ist das, was es ist, beydes durch sich selbst, und ohne allen weiteren Grund. Es wird daher nicht ursprünglich gedacht, sondern zum Behufe alles möglichen Denkens absolut gesetzt. Sobald man, den Gesetzen des Denkens gemäß, hier Modalitätsunterschiede annimmt, so verwickelt man sich in lauter unauflösliche Widersprüche, wie die ganze Geschichte der Philosophie beweiset.

§. 81.

Unbestimmbarkeit des Absoluten nach der Kategorie der Relation.

Nach der Kategorie der Relation wird jeder Gegenstand ursprünglich gedacht, theils als Substanz, theils als Ursache, je nachdem man denselben als fixirt, ruhend, oder als in Thätigkeit versetzt betrachtet. Das

Ursächliche wird als thätig, das Substanzielle als ruhend gesetzt. Aber es giebt keine Ruhe ohne Thätigkeit, und keine Thätigkeit ohne Ruhe. Daher knüpfen wir den Begriff Substanz an den Begriff Ursache, und umgekehrt, oder wir betrachten beydes als in Wechselwirkung stehend. Ferner auf dem Gebiete des Denkens ist jede Substanz, und jede Ursache durch eine höhere Substanz, und Ursache begründet, weil das Denken seiner Natur nach anknüpfend ist. Jede Substanz ist bestimmt, und bestimmend; eben so auch jede Ursache. Alles Denkbare, es mag als Substanz, oder als Ursache gesetzt werden, liegt zwischen zwey Gliedern, einem höheren, und tieferen Gliede. In Beziehung auf das Höhere ist es bestimmt; und in Absicht auf das tiefere bestimmend. Es ist daher in Rücksicht auf die Begriffe Substanz, Accidenz, Ursache, und Wirkung gar nichts Fixirtes. Was in einer Rücksicht Substanz ist, ist in der andern Accidenz; eben so ist auch dasselbe Ding bald Ursache, bald Produkt. Es hängt bloß von meiner Beziehung ab, was es ist. Es ist immer nur das, wozu ich es mache. Es giebt daher an sich weder Substanz, noch Accidenz, weder Ursache, noch Produkt, noch Wechselwirkung. Alle diese Bestimmungen des Realen haben ihren Ursprung in meiner idealen Thätigkeit.

Soll das Absolute gedacht werden, so muß es freylich den Gesetzen des Denkens entworfen werden; und daher wird es eben so, wie jeder andere Gegenstand, als Substanz, und Ursache charakterisirt. Aber wenn es nicht in Widerspruch mit sich selbst gesetzt werden soll, so müssen in Absicht auf dasselbe alle Rela-

tionsunterschiede aufgehoben werden. Ferner darf hier kein Anknüfen an etwas Höheres statt haben. Nach den Gesetzen des Denkens ist die Ursache von Substanz verschieden; beydes muß als in Wechselwirkung stehend gesetzt werden, damit die absolute Entgegensetzung zwischen beyden aufgehoben wird. In Rücksicht auf das Absolute müssen beyde Begriffe als schlechthin identisch gesetzt werden. Folglich fällt auch alle Wechselwirkung weg. Nach dem Gesetze der Vernunft ist das Ur-Reale schlechthin Eins. Es hat also weder eine Entgegensetzung, noch eine Vermittelung statt.

§. 82.

Zeit, und Raum. Unbestimmbarkeit des Absoluten durch Zeit, und Raum.

Jedes denkbare Objekt fällt uns nothwendig in Zeit und Raum. Das Denken ist schematisirend. Die ursprünglichen Schemate, die wir jedem Objekte zum Grunde legen, sind Zeit, und Raum. Die Vorstellungen von Zeit, und Raum sind mit den Urbegriffen, wodurch wir jedes Objekt bestimmen, unzertrennlich verbunden. Wir können z. B. keine Substanz oder Ursache denken ohne Zeit und Raum. Wie kommen wir nun zu diesen Vorstellungen? Sind Zeit und Raum etwas Reales, das ohne unser Zuthun existirt, und das wir bloß als gegeben auffassen, oder sind sie bloß unser eignes Produkt? Wäre beydes etwas Reales an sich, dessen wir uns bloß dadurch bewußt werden könnten, daß es uns afficirte, so wäre es unmöglich, uns

zu der Idee einer unendlichen Zeit, und eines unendlichen Raumes zu erheben. Denn wir können nur immer ein bestimmtes Quantum von Realität auffassen; und so würde nur ein Bewußtseyn von einer bestimmten Zeit, und einem bestimmten Raume möglich seyn. Zudem setzen wir nicht bloß das, was wir wirklich erfahren haben, in Zeit, und Raum, sondern auch alles, was wir noch in der ganzen Unendlichkeit erfahren werden; und dieses thun wir mit dem Bewußtseyn von absoluter Nothwendigkeit, so daß wir auch für die ganze Zukunft nichts denken können, ohne es in Zeit und Raum zu versetzen. Was immer real seyn soll, wird von uns als Zeit und Raum erfüllend gesetzt. Wir kehren uns hier gar nicht an die Erfahrung, sondern wir bestimmen vielmehr jede mögliche Erfahrung nach einer Form, die über alle Erfahrung hinausliegt. Wir behaupten daher, daß wir uns der Zeit, und des Raumes nur insofern bewußt werden können, als wir diese beyden Bestimmungen des Realen selbst produciren. Zeit und Raum ist beydes eben sowohl das Produkt unserer eignen Selbstthätigkeit, als das Denken unser Produkt ist. Mit demselben Akt, als wir das Denken produciren, produciren wir auch zugleich Zeit, und Raum.

Wir haben oben weitläufig gezeigt, daß auf dem Gebiete des Denkens eine Gedankensphäre an der andern bis ins Unendliche fort hängt, ohne daß man je weder aufwärts, noch abwärts, noch seitwärts auf einen schlechthin einfachen Punkt kommt, der entweder an keiner höheren Sphäre hienge, oder nicht in neue Sphären sich zertheilte, und sie an sich selbst

knüpfte. Jeder Gedanke beschreibt nothwendig eine durch Triplicität bestimmte Sphäre. Es werden immer zwey Punkte einander entgegengesetzt, und zugleich durch einen dritten Punkt gleichgesetzt. Etwas schlechthin Einfaches kann nicht gedacht werden. Was gedacht werden soll, muß an ein anderes gehalten, oder ihm entgegengesetzt, und beydes muß durch ein Drittes verbunden werden. Jeder mögliche Gedanke besteht also aus drey Punkten, die unzertrennlich verbunden sind, und nur in ihrer Vereinigung in subjektiver Rücksicht einen Gedanken, und in objektiver einen Gegenstand des Denkens möglich machen. Aber kein Punkt kann als der absolut letzte angesehen werden; folglich bildet jeder Punkt nach allen Richtungen hin, nämlich aufwärts, abwärts, und seitwärts neue Sphären von Punkten, die subjektiv als Gedanken, objektiv aber als Dinge erschienen. Auf diese Art produciren wir für uns nothwendig Zeit, und Raum, als die Schemate alles denkbaren Realen, das immer ursprünglich ein Mannigfaltiges von Empfindungen ist, so wie wir das Denken selbst produciren. Und zwar ist Zeit, und Raum das ursprüngliche Denken selbst, insofern es als ein zusammengesetztes Handeln, als ein Setzen, Entgegensetzen, und Gleichsetzen, oder als eine geschlossene Sphäre von Handlungsweisen, die an sich in unzertrennlicher Verbindung gesetzt werden, betrachtet wird. Das reinste Denken ist daher ein Produciren von Raum, und Zeit, weil kein Denken möglich ist ohne diese Sphäre von Handlungsweisen. Selbst wenn wir das Absolute denken, müssen wir es als eine geschlossene Sphäre setzen, und machen es dadurch zum Raum, und zur Zeit. Auch das Absolute

theilen wir nothwendig in ein Subjektives, und Objektives, und setzen einen Punkt, wodurch beydes als schlechthin gleich gesetzt wird. Daher wird die Gottheit nothwendig als Dreyeinigkeit — als Vater, Sohn, und Geist — gedacht. Um die Gottheit denken zu können, setzen wir einen absoluten Punkt — Vater —; dieser Punkt macht sich selbst für sich selbst objektiv, reproducirt sich gleichsam — Sohn —; aber das Producirende, und Producirte ist schlechthin Eins, nichts Mannigfaltiges, von einander Verschiedenes — beydes ist Geist. Der absolute Mittelpunkt zwischen den zwey entgegengesetzten Punkten — Vater, und Sohn — ist Geist. So ist uns die Gottheit Dreyheit, und Einheit zugleich. Reflektiren wir darauf, daß wir die Gottheit als eine Sphäre, durch drey Glieder bestimmt, setzen, so ist die Gottheit als der absolute Raum, oder als die Sphäre anzusehen, die alle übrigen bestimmten, und bestimmbaren Sphären in sich begreift. Reflektiren wir aber darauf, daß diese Sphäre an sich absolute Einheit ist, daß die entgegengesetzten Punkte in einem Indifferenzpunkte als absolut Eins zusammenfließen, und daß folglich alle Entgegensetzung, und Vermittelung hier nur Erscheinung ist, so ist die Gottheit, als der absolute Punkt, auf den sich die scheinbare Sphäre concentrirt, als die absolute Zeit anzusehen, durch die jede Veränderung bestimmt wird, die obgleich an sich unveränderlich, dennoch der Grund aller Veränderung ist, und an der die in die Unendlichkeit sich hinziehende Reihe der Veränderungen fortläuft. Das ist nothwendig die sinnliche Ansicht der Gottheit.

Jeder mögliche Gedanke bestehet aus einem Mittelpunkte, und zwey coordinirten Gliedern, in die sich derselbe gleichsam ausstrahlet. Es giebt keine Coordination ohne Subordination. Der Mittelpunkt ist das, dem zwey andere, einander entgegengesetzte, Punkte subordinirt, und eben darum, weil sie in einem dritten vereiniget sind, einander coordinirt sind. Reflektire ich nun auf das organische Ganze, als solches, so kann ich die Punkte nicht setzen, als successiv entstanden; sie sind mir zugleich. Das Setzen, Entgegensetzen, und Gleichsetzen geschiehet durch Einen, und denselben Akt. Dieses durch Triplicität bestimmte Handeln ist ein Verbreiten, ein Auseinandersetzen, das geschlossen ist. In der Reflexion erscheint mir dieses ursprüngliche Handeln meines Geistes als ein ohne alles mein Zuthun vorhandenes Seyn, als ein verbundenes Auseinanderseyn nach drey Dimensionen — als Raum. Da nun keine Gedankensphäre absolut geschlossen ist, sondern nach allen Richtungen hin immer eine Gedankensphäre an die andere sich knüpft, so kann ich keinen bestimmten Raum setzen, ohne zugleich jede Sphäre als ins Unendliche fort sich erweiternd anzusehen, oder den Raum als unendlich zu setzen. Reflektire ich aber einzeln auf jeden Punkt, wodurch mir ein geschlossener Raum entstehet, und reiße gleichsam die Punkte aus ihrer Sphäre, um sie mir vorzuzählen, so geht das Zugleichseyn in ein Nacheinanderseyn, der Raum in die Zeit über. Es ist das beständige Verfahren des menschlichen Geistes, daß er aus sich heraustritt, und wieder in sich zurücke gehet, seine Empfindungen aus sich herausträgt, nach einer geschlossenen Sphäre verbrei-

breitet, und zugleich jeden Akt des Verbreitens zu sich selbst reflektirt, und gleichsam an sich selbst, als absoluten Punkt, anheftet. So wie er aus sich selbst herausschauet, schauet er zugleich in sich zurück. Das thätige Herausschauen ist ursprünglich das Produciren des Raumes; das Zurückschauen in sich selbst, wodurch das Produciren nach außen retardirt, und in einzelnen Akten aufgefaßt wird, ist das Produciren der Zeit. Beydes ist unzertrennlich verbunden. Kein Herausschauen, kein Hineinschauen, und umgekehrt. Daher kann auch der Raum nur durch die Zeit, und die Zeit nur durch den Raum bestimmt werden.

Das Bewußtseyn hebt nothwendig mit einem Afficirtseyn an. Insofern das Ich nach absoluter Schrankenlosigkeit, folglich nach einem Zustande strebt, wo weder ein Afficirtseyn, noch ein Bestimmen, das auf ein Afficirtseyn gehet, statt haben soll, muß es das Afficirtseyn, das es doch unmittelbar in sich selbst findet, als etwas seinem übersinnlichen Charakter Widersprechendes ansehen, es daher aus sich selbst heraustragen, und objektiv machen, oder nach der Form einer geschlossenen Sphäre verbreiten. Die bestimmte Empfindung verwandelt sich dadurch in ein Empfindbares; das Afficirtseyn in ein Afficirendes; das Innere in ein Aeußeres. Das Aeußere wird als der Grund des Zustandes der Affektion angesehen. So kommen wir zu dem Begriffe der Außendinge. Jedes Ding ist ursprünglich nichts anders, als ein bestimmter Zustand unserer Beschränktheit (eine Synthesis von gleichartigen Empfindungen), den wir unmittelbar anschauen. Das Anschauen aber ist theils ein Heraus-

gehen

gehen aus uns selbst, theils ein Zurückgehen in uns selbst; beydes ist unzertrennlich verbunden. Durch das Herausgehen verbreiten wir unser bestimmtes Afficirtseyn, producirin, und erfüllen zugleich einen Raum. Durch das Zurückgehen in uns selbst concentriren wir dasselbe auf einen Punkt. Insofern wir eine bestimmte Empfindung in uns erblicken, ist sie uns ein einfacher Punkt, den wir nicht weiter zerlegen können, z. B. die Empfindungen, roth, süß, warm u. s. w. Die Empfindungen sind jedoch unzähliger Modifikationen, und einer höheren und geringeren Intension (Stärke) fähig. Nur insofern wir eine Empfindung der andern, eine Modifikation derselben einer andern, einen Grad der Intension dem andern entgegensetzen, und durch eine Mittelempfindung aufeinander beziehen, und so die einzelne Empfindung durch eine Sphäre einschließen — welches schlechthin nothwendig ist, um uns irgend einer Art des Afficirtseyns bewußt zu werden, und sie dadurch zur Empfindung zu erheben — wird uns die Empfindung etwas Zusammengesetztes. Wir können uns immer nur einer bestimmten Empfindung durch die Reflexion bewußt werden. Aber eine Empfindung kann nur insofern bestimmt seyn, als wir sie ursprünglich, vor aller Reflexion, einer andern Empfindung entgegensetzen, und beyde durch eine Mittelempfindung, die wenigstens postulirt, und *idealiter* gesetzt wird, gleich setzen. Folglich kann keine Empfindung durch sich selbst bestimmt seyn, so wie kein Objekt, das der Empfindung entspricht, durch sich selbst bestimmt ist. Beydes ist nur insofern bestimmt, als wir unser Afficirtseyn aus uns heraustragen, und nach allen Richtungen

gen

gen hin (sphärisch) verbreiten. Dadurch wird unser Afficirtseyn ein äußeres Objekt, das einen bestimmten Raum einnimmt. Der bestimmt erfüllte Raum ist das Objekt selbst. Die Zeit aber produciren wir nur dadurch, das wir das Mannigfaltige, das im Objekt, oder in unserm beschränkten Handeln liegt, theilweise auffassen, und auf dieses successive Auffassen reflektiren. Die Zeittheile sind nichts anders, als die Theile des Objektes, oder unseres beschränkten Handelns, die wir uns gleichsam vorzählen, und als abgesonderte Einheiten betrachten. Jeder Moment der Zeit ist also nothwendig erfüllt. Jedes Objekt muß uns in ein Mannigfaltiges zerfallen, das wir theilweise auffassen; aber jedes getrennte Mannigfaltige müssen wir wieder in Eins verbinden. Aber kein Objekt kann in ein Mannigfgltiges von Theilen zerfallen, wenn es nicht schon ursprünglich eine synthetische Einheit war; und es konnte zu keiner synthetischen Einheit werden, ohne eine Antithesis (Antagonismus) von Kräften, die in entgegengesetzten Richtungen wirkten, und durch eine dritte Kraft zu einem gemeinschaftlichen Produkt bestimmt wurden. So ist immer Synthesis, und Antithesis unzertrennlich verbunden. Der Indifferenzpunkt von beyden ist die absolute Thesis.

Daraus erhellet nun, daß das Zugleichseyn (Raum), und das Nacheinanderseyn (Zeit) nur der Ansicht nach, nicht aber an sich verschieden ist. Dasselbe Objekt ist erfüllte Zeit, und erfüllter Raum, je nachdem ich es zertheile, und das Mannigfaltige theilweise auffasse, folglich dadurch lauter erfüllte Zeittheile producire; oder die getrennten Theile, die ich

mir einzelzeln gleichsam vorzählte, wieder synthetisch verbinde, und daher die erfüllte Zeit in einen erfüllten Raum verwandle.

Raum und Zeit ist ein bloßes Produkt meiner idealen Thätigkeit. Aber es giebt keine Idealität ohne Realität. Meiner idealen Thätigkeit, insofern sie sich mit Nothwendigkeit, und nicht mit bloßer Freyheit (wie beym Dichten) äußert, entspricht auch eine gleiche reale Thätigkeit. Ich habe eine Vorstellung von Raum und Zeit. Es ist die Frage: wie ich zu diesen Vrrstellungen komme; ob Raum und Zeit etwas außer mir Existirendes sey, und von außen in mich hinein komme; oder ob ich Raum und Zeit nur für mich selbst producire, und nur, insofern es mein eignes Produkt ist, in mir selbst finden könne? Wir behaupten, daß das Ich ursprünglich nur das anschauen könne, was es selbst producirt. Nichts kommt in das Ich, als was es selbst setzt, und producirt. Es schauet immer nur sein eignes Handeln, und den daraus resultirenden Zustand an. Raum und Zeit kann also nicht von außen in das Bewußtseyn kommen; sondern das Ich muß beydes produciren. Es producirt aber beydes bey jedem Akt des Denkens. Das Denken ist synthetisch, und antithetisch zugleich. Durch das synthetische Denken wird eine Sphäre gebildet, durch das antithetische wird die Sphäre aufgelöset, ein Glied nach dem andern aufgefaßt, und zuletzt wieder verbunden. In dem synthetischen Denken hat ein Zugleichseyn, in dem antithetischen ein Nacheinanderseyn statt. Insofern jeder mögliche Gedanke eine Sphäre beschreibt,

die

die aus einem Mittelpunkte, und zwey entgegengesetzten Punkten bestehet, ist das ursprüngliche Denken nichts anders, als ein Linienziehen nach drey Dimensionen, so daß die Linien zusammen hängen, wodurch ein bestimmter Raum producirt wird. Folglich ist in dieser Rücksicht jeder Gedanke in der Reflexion ein bestimmter Raum. Das ursprüngliche Produciren ist in der Reflexion, als Handeln verschwunden, und es bleibt nur das Produkt zurück. Daher erscheint das Linienziehen nach allen Richtungen hin in der Reflexion als eine geschlossene Sphäre — als Raum. Wir können schlechthin nicht denken, ohne eine Sphäre zu bilden. Selbst wenn wir das Uebersinnliche κατ' ἐξοχήν, die Gottheit, denken wollen, bilden wir eine Sphäre, aus drey Punkten bestehend, nämlich aus einem Mittelpunkte, wodurch zwey Endpunkte einander schlechthin gleich gesetzt werden. In diesem nothwendigen Bilden, das das ursprüngliche Denken ist, liegt, wie ich schon bemerkt habe, der einzige Grund der Trinitätslehre.

Unser Denken ist ursprünglich kein Nachbilden eines uns von außen gegebenen Etwas, sondern ein Bilden, das wir absolut, durch uns selbst, und in uns selbst, ohne alles Vorbild, produciren, das daher sehr charakteristisch Einbilden (ein absolutes Bilden des Ich in und durch sich selbst, das in sich selbst zurückläuft), heißt. Die Einbildungskraft ist die ursprüngliche Denkkraft; durch sie wird alles hervorgebracht, was dann in dem reflektirenden Denken als reales Objekt aufgefaßt wird. Sie ist das wahre Organon alles Realen für uns. Ohne

sie

sie kann für die Reflexion nichts Reales vorhanden seyn. Man heißt das Verfahren der Einbildungskraft — das Bilden, Linienziehen, wodurch geschlossene Sphären für die Reflexion hervorgebracht werden — auch das produktive Anschauen, das erst in der Reflexion reproduktiv (ein Nachbilden) wird. Das produktive Anschauen gehet noch auf kein Objekt, sondern es ist ein bloßes Produciren nach außen, das zugleich, als ein centripetales Wirken nach innen zurückgehet, ein Bilden nach außen, daß zugleich ein Bilden nach innen ist, und daher Einbilden heißt. Jedes Bilden gehet nothwendig nach außen; aber nicht jedes gehet nach innen zurück, so daß das Bild in der bildenden Kraft und für dieselbe erscheint. Der Baum, der z. B. in einem Wasser sich abbildet, in dasselbe seine Form gleichsam eintauchet, und sichtbar macht, hat insofern eine bildende Kraft. Aber sein Bilden gehet bloß nach außen, und kehrt nicht in sich selbst zurück; es ist daher kein Einbilden.

Man erregt in unsern Tagen das Hohngelächter der meisten Philosophen, wenn man behauptet, daß die ursprüngliche, produktive Einbildungskraft das wahre Organon aller Realität, die wir in der Reflexion vorfinden, sey. Man glaubt allgemein, daß dasjenige, was durch die Einbildungskraft producirt werde, nur Täuschung und Schein sey. Dieser Wahn hat vorzüglich folgenden Grund. Man verwechselt die produktive Einbildungskraft mit der reproduktiven, und zwar insofern diese letztere Dichtungsvermögen ist, und sich nicht an das bindet, was

was sich ihr mit dem Gefühle der Nothwendigkeit in der Reflexion aufdrängt. Das Denken auf dem Reflexionspunkte ist auch ein Bilden, aber ein Nachbilden eines Etwas, das schon da ist, und ohne alles Zuthun des Ich da zu seyn scheint. Es ist jedoch kein Nachbilden möglich, ohne ein ursprüngliches Bilden, das das Ich absolut producirt. Dieses ursprüngliche Bilden ist das Einbilden, ein Beschreiben einer bestimmten Sphäre, ein Setzen von Punkten, die durch das Fortziehen sich schließen. Dieses ursprüngliche Bilden geschieht mit Nothwendigkeit, und ist durch ein Afficirtseyn bestimmt. Es ist weiter nichts, als das Objektivmachen des Afficirtseyns. Das Afficirtseyn wird nothwendig objektivisirt, oder in einem bestimmten Bilde dargestellt. Das ursprüngliche Bilden richtet sich daher immer nach der Beschaffenheit des Afficirtseyns. Insofern das Ich durch das ursprügliche Bilden sein Afficirtseyn aus sich selbst herausträgt, und zugleich, als ein centripetales Wirken, wieder in sich zurückversetzt, heißt das Afficirtseyn ein Fühlen — ein Handeln, dem widerstanden wird, das daher zu sich selbst zurückkehrt, nach außen, und nach innen zugleich gehet, und, welches wohl zu merken ist, noch die Kraft hat, das Produkt dieser doppelten Richtung mit Freyheit aufzufassen, und für sich zu reflektiren. Jedes Afficirtseyn, auch dasjenige, das wir den Naturprodukten zuschreiben, ist ursprünglich ein Wirken, dem widerstanden wird, und das durch den Widerstand zu sich selbst zurückgetrieben wird, oder durch die Centripetalkraft sich selbst hemmet, in sich selbst zurückgehet. Aber nicht jedes Afficirtseyn ist ein Fühlen. Das Afficirtseyn

ist bloß insofern ein Fühlen, als das Subjekt des Afficirtseyns die Kraft hat, nicht bloß nach außen und nach innen zugleich zu wirken, sondern auch dieses doppelte Wirken, nach entgegengesetzten Richtungen, wenigstens als Produkt, mit Freyheit zu reflektiren, und für sich, als Gegenstand der Anschauung in der zweyten Potenz, darzustellen. Wird nun auf diesen Gegenstand aufs neue reflektirt, und das Fühlen auf denselben, als auf die Ursache des Beschränktseyns bezogen, so heißt das Fühlen Empfinden. Man findet etwas in sich, das dem übersinnlichen Charakter des Ich, seinem Streben nach absoluter Unbeschränktheit widerspricht; man findet sich beschränkt, und setzt den Grund der Beschränktheit in ein Etwas, das das Ich nicht ist. Also nur insofern wir uns zum reflektirten Bewußtseyn erheben können, ist unser Afficirtseyn ein Fühlen, und Empfinden. Jedem Wesen also, das das Afficirtseyn, das man ihm zuschreibt, nicht zu sich selbst reflektiren, und in der Reflexion anschauen kann, muß das Fühlen und Empfinden, im eigentlichsten Sinne abgesprochen werden. Folglich kommt auch keinem Thiere ein Fühlen und Empfinden zu. Was wir hier mit diesen Ausdrücken bezeichnen, ist ein bloßes Afficirtseyn. Das Fühlen und Empfinden ist kein bloßes Afficirtseyn, sondern zugleich ein Selbstafficiren, ein freyes Reproduciren (Reflektiren) des Afficirtseyns.

Obgleich aber das Ich sein Afficirtseyn nothwendig objektivisirt, oder in einem bestimmten Bilde darstellt, um es dann als Objekt mit Freyheit reflektiren zu können, so liegt doch in diesem ursprünglichen

und nothwendigen Bilden, das zugleich nach außen, und nach innen gehet, schon der Funke der Freyheit. Denn das Reflektiren ist ein bloßes Nachbilden des ursprünglichen, absoluten Bildens (Einbildens). Aus keinem Princip kann etwas hervorgehen, das nicht schon in demselben liegt. Liegt daher nicht schon die Kraft der Freyheit in dem ursprünglichen Bilden, so kann sie nicht in das Nachbilden überströmen.

Aber die ursprüngliche Bildungskraft, die, da sie noch kein Objekt vor sich hat, das sie nachbildet, sondern das Bilden absolut aus sich selbst producirt, und in sich selbst zurückleitet, sehr charakteristisch Einbildungskraft heißt, — kann sich noch nicht als Freyheit äußern. Sie wirkt hier, wie eine bloße Naturkraft, mit Nothwendigkeit. Es stehet dem Ich, insofern es produktive Einbildungskraft ist, nicht frey, das Bild, wodurch es sein Afficirtseyn vor aller Reflexion objektiv macht, so oder so zu bestimmen, ihm nach Belieben einen Umriß, Umfang, Form, und Schattirung zu geben; sondern es muß gerade so bilden, wie das Afficirtseyn beschaffen ist. Daher ist auch die produktive Einbildungskraft das wahre Organon aller Realität, die in der Reflexion angetroffen wird. Es kann hier gar kein Mißgriff, keine Täuschung statt haben. Dies könnte nur der Fall seyn, wenn die produktive Einbildungskraft sich als Freyheit, und nicht als bloße Spontaneität äußerte. Sie könnte alsdenn über das wirkliche Afficirtseyn hinausgehen, und ein bloß ideales Afficirtseyn hervorbringen, das sie schematisirte. Aber die produk-

tive Einbildungskraft ist schlechthin an das wirkliche Afficirtseyn gebunden, und kann demselben keinen andern Umriß geben, als seine Natur fodert. Dieses kann erst, nachdem sie sich zum Dichtungsvermögen (Phantasie) erhoben hat, geschehen. Hier setzt sie sich über das wirkliche Afficirtseyn hinweg, und schaffet sich ein ideales.

Die produktive Einbildungskraft reproducirt sich in der Reflexion. Erst hier reißt sie sich von den Fesseln der Naturnothwendigkeit los, und wird frey. Ohne reflektirtes Bewußtseyn ist keine Freyheit denkbar. Soll ein reflektirtes Bewußtseyn möglich seyn, so muß das Ich schon ursprünglich, insoferne es sich zur produktiven Einbildungskraft macht, als eine absolut intelligente Kraft gesetzt werden. Denn es kann aus keinem Etwas ein Bewußtseyn hervorgehen, wenn es demselben ganz fremd ist. Aber ein anders ists, wenn man behauptet, daß Ich sey ursprünglich absolut bewußtseyend; ein anders, wenn man sagt, das Ich habe schon ursprünglich ein Bewußtseyn von seinem Bewußtseyn (reflektirtes Bewußtseyn). Der letztere Satz ist ganz falsch. Das Ich ist zwar schon ursprünglich ein absolut intelligentes Handeln, das heißt, ein solches, daß sich nur zu reflektiren braucht, um sich zu einem bestimmten Wissen zu erheben, oder um ein bestimmtes Bewußtseyn von dem ursprünglich bewußtseyenden Handeln zu erhalten. Soll das Ich sein Handeln zu einem bestimmten Wissen erheben, so muß es schon ursprünglich, und absolut wissend seyn. Aber es ist hier noch kein Wissen von einem Wissen. Das ursprüngliche, absolute

Wissen

Wissen muß erst durch die Reflexion reproducirt werden, um von sich selbst zu wissen. Das reflektirte Bewußtseyn wird in das absolute, ursprüngliche Bewußtseyn, als Substrat, versetzt. Was ich in mir finde, ist immer ein reflektirtes, bestimmtes Bewußtseyn: durch den Ausdruck in mir, wird das absolute, ursprüngliche Bewußtseyn, das Ich, als schlechthin inteligentes Handeln, bezeichnet. Das Ich handelt immer auf eine bestimmte Weise auch vor der Reflexion. Sein Handeln wird nur insofern ein absolutes genannt, als der Funke der Freyheit schon ursprünglich in ihm liegt, wodurch es die Kraft hat, sich zum Bewußtseyn seines ursprünglichen Bewußtseyns zu erheben, und sein, sich selbst anschauendes, in sich zurückgehendes Bilden (Einbilden) durch die Reflexion zum Objekt, (bestimmten Bilde, als Produkt) zu machen, und nachzubilden. Nur durch die Reflexion bekommt sich das Ich in seine eigne Gewalt. Es erhält ein Bewußtseyn von seinem ursprünglichen Bewußtseyn. Sein ursprüngliches, durch Naturnothwendigkeit bestimmtes, Bilden zerfällt in seiner Mannigfaltigkeit in eben so mannigfaltige Bilder, oder Objekte, auf die das Ich nach Belieben reflektiren kann. Hier erst, weil das Ich in der Handlung des Reflektirens, und Abstrahirens frey ist, tritt die Möglichkeit des Irrthums, und der Täuschung ein. Das Ich ist hier schlechthin an kein Objekt gebunden, als ein solches, auf das es auf eine bestimmte Weise reflektiren müßte. Es kann zum Behuf der Reflexion gleichsam aus der Unendlichkeit ein Objekt herausgreifen, welches es will. Es kann ferner, wenn es sich einmal bestimmt hat, auf ein ge-

wisses Objekt zu reflektiren, nur diese oder jene Merkmale desselben zum Gegenstande seiner Reflexion machen, und von den übrigen abstrahiren; es kann endlich dieselben auf die mannigfaltigste Weise auf andere Objekte, oder einzelne Merkmale derselben beziehen, ohne daß es auf irgend eine Art bey eben diesen Handlungen necessitirt wird. Aber eben darum, weil alle diese Handlungen frey sind, kann manches übersehen (von demselben abstrahirt) werden, das in Rücksicht auf die Bestimmungen, die das Ich machen will, nicht übersehen werden sollte. Es ist leicht möglich, daß man ein Objekt mit dem andern verwechselt; zur Verbindung von zwey Entgegengesetzten ein Mittelglied aus einer entfernteren Sphäre nimmt, und das nächste Mittelglied übersiehet, und sich auf mancherley Art durch die Phantasie, die dem realen Denken immer zur Seite gehet, täuschen läßt.

Auf dem Reflexionspunkte wird das ursprüngliche Bilden nachgebildet; das ursprüngliche Bilden ist hier als Akt verschwunden, und erscheint als Bild, Objekt, das durch die Reflexion aufgefaßt, oder nachgebildet wird. Unser ganzes Denken ist ein Bilden, und zwar ein ursprüngliches Bilden (produktives Anschauen, das das Afficirtseyn durch bestimmte Umrisse zum Behufe der künftigen Reflexion darstellt, oder objektiv macht), und ein Nachbilden. Ist nun alles Denken ein Bilden, so kann man auch ein doppeltes Denken setzen; ein ursprüngliches (transcendentales) Denken, das noch kein Objekt hat, sondern ein bloßes nach außen und nach innen zugleich gehendes Handeln ist, das, insofern es

sich

sich zur Reflexion erhebt, sich selbst zum Objekte macht; und ein abgeleitetes Denken, das in der Reflexion auf das erste ursprüngliche Denken, insofern es nur als Objekt erscheint, gehet, folglich ein Nachdenken des ursprünglichen Denkens.

Man siehet, daß nach dieser Bestimmung das ursprüngliche Denken nichts anders ist, als das Objektivmachen, produktive Anschauen, oder das Einbilden (ein Linienziehen nach drey Punkten, und Richtungen, so daß eine geschlossene Sphäre entstehet — ein Producirem nach außen, und nach innen zugleich). Diese Bestimmung ist von grosser Wichtigkeit. Dadurch wird die schwere, alle Philosophen bisher folternde Frage, auf die befriedigendste Art gelöset, die Frage nämlich, ob denn unserm Denken etwas Reales entspreche, und ob die Objekte gerade so beschaffen sind, wie wir sie denken? Es ist offenbar, daß diese Frage auf das Denken auf dem Reflektionspunkte deute. Denn es ist die Rede von einem Denken, dem schon ein Objekt als gegeben vorschwebt. Wenn es ein doppeltes Denken giebt, nämlich ein ursprüngliches und abgeleitetes; wenn ferner das Objekt, das dem abgeleiteten Denken (dem Reflektiren) als gegeben vorschwebt, nichts anders ist, als das ursprüngliche Denken selbst, so muß, insofern in der Reflexion bloß das, was gegeben ist, aufgefaßt, oder nachgebildet wird, das Objekt mit dem Denken absolut zusammen fallen. Denn das Denken eines gegebenen Objektes ist eigentlich nichts anders, als das Nachdenken, Reproduciren des ursprünglichen Denkens, das nun als Objekt erscheint. Insofern also in

der Reflexion das ursprüngliche Denken ganz so, wie es ist, reproducirt wird, hat zwischen dem Objekte des (abgeleiteten) Denkens, und dem Denken selbst absolute Idealität statt. Das Objekt ist nach dieser Ansicht in jedem Falle unser eignes Produkt, das wir, wenn wir bloß so darauf reflektiren, wie es uns gegeben ist, nothwendig so nachbilden müssen, wie es an sich ist.

Als Objekt kann es schlechthin keine andere Bestimmung haben, als die wir demselben schlechthin gegeben haben. Jede gegebene Bestimmung muß sich aber in der Reflexion abspiegeln. Wir geben unserm Afficirtseyn durch das ursprüngliche Denken (produktives Anschauen, Einbilden) einen bestimmten Umriß, der gerade so auffallen muß, wie das Afficirtseyn beschaffen ist — denn hier äußert sich das Ich noch nicht als Freiheit, sondern als Spontaneität —; und dieses bestimmten Umrisses werden wir uns eben so nothwendig in der Reflexion, so, wie er an sich ist, bewußt, wenn wir uns einmal bestimmt haben, auf denselben bloß so zu reflektiren, wie er uns gegeben ist, und jeden Einfluß der Phantasie (des freyen Denkens — Dichtens —) abzuhalten, welches uns wohl möglich ist. In diesem Falle ist unser Denken auf dem Reflexionspunkte ein reales, an das Objekt gebundenes, und dasselbe, wie es an sich ist, treu nachbildendes Denken. So wird es auch begreiflich, wie das Objekt, das nach einer gewissen Ansicht bloß außer uns ist, in uns kommt, ja wie es zugleich in uns und außer uns ist. Insofern wir unserm Afficirtseyn nothwendig einen bestimmten Umriß geben,

dasselbe

daſſelbe urſprünglich bilden, ſo zwar, daß unſer Bilden nach außen, und nach innen zugleich gehet, indem das produktive Anſchauen zugleich ein Zurückſchauen iſt, ſo produciren wir das Objekt auf eine Art, daß es in der Reflexion zugleich äußer uns, und in uns erſcheinen muß.

Auf dem Reflexionspunkte gehet die Einbildungskraft, die bloß nach allen Richtungen hin producirend (urſprünglich bildend) iſt, in Verſtand über. Das urſprüngliche Produciren erſcheint hier als Objekt, und folglich auch das Produktionsvermögen (die Einbildungskraft) als Verſtand, als das intelligente Behältniß, in dem die Objekte niedergelegt ſind, und die durch die Reflexion nicht producirt, ſondern bloß aufgefaßt, und nachgebildet werden können. Durch das Begreifen, Urtheilen, Schließen, als die drey Funktionen des reflektirenden Denkens (des Nachdenkens eines urſprünglichen Denkens) werden immer ſchon Objekte vorausgeſetzt, die urſprünglich beſtimmt ſind, und durch dieſe Funktionen nur nachbeſtimmt werden ſollen. Durch das Begreifen, Urtheilen, Schließen kann man daher nie auf eine abſolute Handlung des menſchlichen Geiſtes kommen. Was man dem Denken auf dem Reflexionspunkte, das ſich als ein Begreifen, Urtheilen, Schließen äußert, gewöhnlich vorausſetzt, iſt das Anſchauen. Aber das Anſchauen, nach der Anſicht des Reflexionspunktes beſtimmt, iſt kein thätiges Produciren des Objektiven, ſondern ein Handeln, dem ſchon ein Objekt vorausgeſetzt werden muß, wodurch es ganz beſtimmt wird. Nach dieſer Anſicht iſt das Objekt, das dem Anſchauen

vorausgesetzt, und wovon dasselbe abhängig gemacht wird, Ding an sich, dessen wahrer Charakter durch kein Vorstellen zu erreichen ist, weil es selbst dem ursprünglichen Vorstellen, dem Anschauen, vorausgehet. Es spiegelt sich bloß in dem Anschauen ab, und wird durch dasselbe nachgebildet. Man kann aber nie wissen, ob es sich so abspiegelt, wie es an sich ist, und ob es folglich auf das vollkommenste nachgebildet werden kann, so daß gar keine Täuschung statt hat. Aber nach unserer Ansicht ist das ursprüngliche Anschauen nichts anders, als ein absolutes Bilden unseres Afficirtseyns, das das Ich selbst producirt, ohne von irgend einem Objekte abzuhängen; ein Bilden, das nach außen, und nach innen zugleich gehet, und immer einen bestimmten Umriß, nach Beschaffenheit des Afficirtseyns, beschreibt. Dieses Bilden erscheint in der Reflexion als Bild, Objekt, und zwar, da das ursprüngliche Bilden immer bestimmt (begränzt) ist, als ein bestimmtes Bild, Objekt, das sich von jedem andern unterscheiden läßt. Das Anschauen, das auf das gegebene Objekt gehet, erscheint hier als kein Produciren, sondern als ein Nachbilden des Gegebenen, oder als ein Auffassen, und Empfangen. Ist das in der Reflexion gegebene Objekt nicht unser eignes Produkt — das ursprüngliche Bilden selbst, das in der Reflexion als bestimmtes Bild, oder Objekt erscheint — so liegt das Objektive, und Subjektive (das Repräsentiren auf dem Reflexionspunkte) in zwey Welten, zwischen denen nie eine Brücke ausfindig zu machen ist; und objektive Wahrheit ist für uns unmöglich. Es giebt dann schlechthin kein festes Wissen. Denn wir können in diesem Falle nie wissen,

ob,

ob, und in wiefern unser Vorstellen mit dem Objekte übereinstimmt. Der trostloseste Skepticismus ist dann unwiderlegbar, und die einzig wahre Philosophie. Ist aber jedes mögliche Objekt unser eignes Produkt; und kann unser ursprünglichres Produciren ganz so, wie es an sich ist, als Produkt auf dem Reflexionspunkte aufgefaßt, und nachgebildet werden, so muß das Repräsentiren auf dem Reflexionspunkte, insofern wir bloß das Gegebene auffassen, und jeden Zusatz der Phantasie abhalten, mit dem Objekte schlechthin zusammenfallen. Nur darf man das Objektive nicht als das eigentliche Reale, sondern nur als eine abgeleitete, erscheinende Realität ansehen. Denn das eigentliche Reale, das das schlechthin Producirende ist, können wir nie produciren; es muß vielmehr allem bestimmten Produciren, z. B. dem Anschauen, Denken, Organisiren (materiellem Raumerfüllen) vorausgesetzt werden. Das bestimmte Produciren ist ein Erscheinen des Producirens schlechthin, oder des absoluten Handelns, das sich zum Behufe der Reflexion in entgegengesetzte Handlungsweisen zertheilt. Nur die Behauptung, daß das Ich das ursprüngliche Reale producire, ist Unsinn. Aber jede abgeleitete Realität, die unter der Form der Subjektivität, und Objektivität erscheint, ist ein Produkt des Ich. Denn diese Form bringt das Ich selbst hervor, um das Reale für sich reflektiren, und zum bestimmten Bewußtseyn erheben zu können. Eben darum heißt auch das Reale unter dieser Form eine Erscheinung, und ist nicht Etwas an sich. Was an sich ist, kann weder als ein Subjektives, noch Objektives bestimmt werden; es ist über beydes erhaben, oder vielmehr,

mehr, es ist die absolute Identität des Subjektiven, und Objektiven.

Insofern wir unsere Reflexion bloß auf das im Bewußtseyn Gegebene richten, und allen Einfluß der Phantasie abhalten, ist unser Denken (auf dem Gebiete der Erscheinungen) ein reales, an das gegebene Objekt, gebundenes Denken, das, insofern wir es bloß daran binden, mit dem Objekte schlechthin zusammenfällt. Aber wir können uns des realen Denkens nicht bewußt werden ohne ein ideales, das sich nicht an das gegebene Objekt bindet, sondern sich eine eigne Objektenwelt schaffet, und daher in gewisser Rücksicht ganz frey ist. Dieses letztere Denken heißt ein Dichten. Insofern wir dichten, gehet der Verstand in Phantasie über. Also das Denken auf dem Reflexionspunkte (das Nachbilden) ist von doppelter Art. Es ist entweder gebunden, oder frey. Wird das Objekt so aufgefaßt, und bestimmt, wie es gegeben ist, folglich treu nachgebildet, so hat ein gebundenes Denken statt. Dieses äußert sich mit dem Gefühle von Nothwendigkeit. Wir befinden uns hier auf dem Gebiete der wirklichen Welt. Wir sind uns gar keines Producirens, sondern eines bloßen Auffassens, Nachbildens dessen, was ganz unabhängig von uns zu existiren scheint, bewußt. Unser Denken ist durch das Gegebene nothwendig bestimmt. Daher schreiben wir auch unsern Vorstellungen, insofern sie ein bloßes Nachbilden des Gegebenen sind, Realität zu. Daß das Objekt, das uns ohne alles unser Zuthun zu existiren scheint, dennoch ein bloßes Produkt unseres ursprüng-

lichen

lichen Bildens (der produktiven Einbildungskraft) sey, davon können wir auf dem Standpunkte der Reflexion nichts wissen, weil das ursprüngliche Bilden kein Reflektiren ist, in der Reflexion aber als Handeln verschwindet, und nur als ein vorschwebendes Seyn erscheinet. Bey dem ursprünglichen Bilden machen wir ein gewisses Afficirtseyn nothwendig objektiv; und insofern wir in der Reflexion uns bloß an das zum Objekte gemachte Afficirtseyn halten, ist unser Denken real.

Aber wir können uns auch über das wirklich gegebene Objektive erheben, und aus dem schon vorhandenen größeren, oder geringeren Vorrathe des Afficirtseyns überhaupt nach Willkür Objekte, und eine Welt von Objekten bilden, die in der wirklichen Welt, nach ihren individuellen Bestimmungen, nicht existiren. In diesem Falle ist unser Denken ein Dichten, oder ein freyes, ungebundenes Denken. Das Vermögen, auf diese Art zu denken, heißt daher Dichtungsvermögen (Phantasie). Wir sind zwar auch hier an Zeit, und Raum, und an das, was beydes erfüllt, an ein Afficirtseyn gebunden. Aber wir machen uns frey von allen individuellen Bestimmungen in Absicht auf Zeit, und Raum, und Afficirtseyn, insofern sie gegeben sind; wir produciren die individuellen Bestimmungen mit Freyheit, und sind uns in der Reflexion darauf bewußt, daß wir sie frey producirt haben. Sie sind uns hier nur insofern gegeben, als wir wissen, daß wir sie uns selbst durch ein freyes Produciren gegeben haben. Daher schreiben wir diesen Vorstellungen auch keine Realität

zu. Wer sein Dichten von dem realen, gebundenen Denken nicht unterscheidet, der ist kein Dichter, sondern ein Phantast. In dem freyen Denken können wir zwar der Vorstellungen von Raum, und Zeit, und eines schon vorhandenen größeren, oder kleineren Vorrathes des Afficirtseyns auf keine Art entbehren. Insofern ist auch das freyeste Denken noch gebunden. Aber es ist nur überhaupt an Raum, und Zeit, und Afficirtseyn, keinesweges aber an einen bestimmten Raum, eine bestimmte Zeit, und ein bestimmtes Afficirtseyn gebunden. Raum, und Zeit werden nur überhaupt vorausgesetzt, als die ursprünglichen Umrisse alles Realen, denen wir dann aus dem Vorrathe des Afficirtseyns ein Colorit, und eine Schattirung geben, wie es uns beliebt.

Auf diese Art schaffen wir für uns eine neue Welt, die nicht wirklich ist, sondern seyn soll, die daher der wirklichen entgegengesetzt ist. Unsere ideale Welt ist ein Produkt unserer Freyheit, keinesweges der bloßen Spontanität. Daher schreiben wir auch derselben keine Wirklichkeit zu, sondern postuliren bloß, daß das Ideale in das Reale übergehen, und die wirkliche Welt verdrängen soll, weil wir uns bewußt sind, daß wir die ideale Welt selbst geschaffen haben, und daß sie uns nur gegeben ist, insofern sie ein freyes Produkt unserer Selbstthätigkeit ist. Aber hier zeigt sich der wahre Charakter des menschlichen Geistes, insofern derselbe als ein absolut intelligentes Streben nach gänzlicher Schrankenlosigkeit bestimmt wird. Warum mißfällt uns die wirkliche Welt, und warum fühlen wir ein so hohes

Interesse an der idealen Welt, von der wir doch wissen, daß sie nicht wirklich existirt? Der Grund liegt einzig darinn, weil wir uns in der Reflexion auf das Wirkliche beschränkt fühlen, und doch, durch Vernunftinstinkt getrieben, jede Art von Beschränkung verabscheuen. Wir muthen uns einen Zustand an, wo nichts als absolute Freyheit herrschen soll. Daher streben wir über jede Wirklichkeit hinaus, und setzen zugleich durch das Dichtungsvermögen derselben einen Zustand entgegen, der noch nicht ist, sondern werden soll. Durch den Anblick der wirklichen Welt wird unser Herz unaufhörlich zerrissen, weil wir hier nichts, als Schranken unserer Thätigkeit finden. Daher schaffen wir unaufhörlich eine neue Welt, die zwar bloß als ideales Produkt unserer Freyheit statt hat, die aber doch wirklich werden soll. Nur aus der idealen Welt hohlen wir den heilenden Balsam, wodurch wir die Wunden, die uns die wirkliche Welt schlägt, wieder heilen. Die ideale Welt hat bloß darum ein so hohes Interesse für uns, weil sie wenigstens zum Theile ein Produkt unserer Freyheit, und folglich unserem übersinnlichen Charakter mehr angemessen ist, als die wirkliche. Der wahre Dichter begeistert alle Menschen, weil es in der Natur der Intelligenz liegt, das Wirkliche, als den Inbegriff der Schranken, die der Freyheit entgegengesetzt sind, zu verachten, und den höchsten Werth nur auf das Ideale, als das Produkt unserer Freyheit zu legen. Das Ideale, das auf gänzliche Unbeschränktheit gehet, wird daher von uns, als das wahre Reale angesehen, wodurch, wenn ich mich so ausdrücken darf, jede wirkliche Wirklichkeit verschlungen, und vernichtet werden soll.

soll. Hier liegt der Grund der allgemeinen Idee von dem Untergang der Welt, und dem jüngsten Tag. Würden wir das gegebene Reale als das Reale an sich, und nicht bloß als den Inbegriff von Erscheinungen, die vernichtet werden sollen, ansehen, so könnten wir auf das Ideale gar keinen Werth legen, da es doch offenbare Thatsache ist, daß uns nur das Ideale befriedigen kann. Wir leben immer mehr in der idealen, als in der wirklichen Welt. Wir sehen das gegebene Wirkliche immer für das an, was vergehen soll, folglich als das, dem der Charakter der Realität an sich durchaus nicht zukommen kann. Nur nach dem Idealen, insofern wir durch die Realisirung desselben von allen Banden der Beschränktheit befreyt werden sollen, ist unaufhörlich unser Herz gekehrt. Es ist der wahre Himmel, den wir erwarten — der Zustand einer absoluten Schrankenlosigkeit, der einzig mit unserm übersinnlichen Charakter absolut identisch ist. Ist nun das Ideale, daß sich auf absolute Schrankenlosigkeit beziehet, das einzige, wahre Reale an sich, wodurch alle gegebene Realität verschlungen werden soll, so ist klar, daß ursprünglich Idealität und Realität absolut Eins, und daß diese absolute Identität der Punkt ist, von dem alle Thätigkeit des menschlichen Geistes ausgehet, und wohin sie zurück läuft, folglich auch der Punkt, von dem die wahre Philosophie ausgehen muß, indem durch dieselbe der menschliche Geist so dargestellt werden soll, wie er an sich ist.

Es ist schlechthin kein reales Denken möglich ohne ein ideales (ohne ein Dichten). Wir kön-

nen

nen uns des Wirklichen nur insofern bewußt werden, als wir uns dessen bewußt sind, was nicht ist, sondern erst werden soll, was wir folglich bloß erdichten. Wir müssen das Reale immer an das Ideale halten, um uns des Einen, oder Andern bewußt zu werden. Jeder Mensch also, auch der gemeinste, wenn er nur zum Selbstbewußtseyn gekommen ist, und etwas Reales denkt, muß zugleich dichten, um sich seines realen Denkens bewußt zu werden. Folglich ist jeder Mensch von Natur aus Dichter. Der eigentliche Dichter hat nur das Dichtungsvermögen, das er mit allen Menschen gemein hat, in einem vorzüglich hohen Grade ausgebildet, und besitzt die Gewandheit, das Ideale, das jeder Mensch bewußtlos producirt, in seiner ganzen Fülle, und mit dem Hochgefühl des Enthusiasmus darzustellen. Der Dichter ist nicht bloß für sich begeistert, sondern er weiß auch seine Begeisterung in die Herzen anderer zu ergießen. Aber auch auf der höchsten Stufe der Begeisterung kann er nur das darstellen, was schon in dem Herzen aller liegt, und sich von selbst hervordrängt. Sobald der Dichter von der Natur des Idealen, nach welchem eines jeden Menschen Herz gekehrt ist, und von der Richtung, die der menschliche Geist in seinem Streben nach dem Unendlichen nimmt, mehr, oder weniger abweichet, wird sein Dichten fad, schaal, und lächerlich. Je treuer ein Dichter die natürliche Tendenz des menschlichen Geistes nach dem Absoluten in seinen idealen Schilderungen darstellt, desto allgemeiner und stärker bezaubert er.

Aber der Dichter, als solcher, erhebt sich noch nicht bis zum schlechthin Uebersinnlichen. Die ideale Welt, die er schaffet, ist noch immer auf dem Grund und Boden der Sinnlichkeit errichtet. Auch die vollkommenste Phantasie kann nicht über Zeit und Raum, und ein Afficirtseyn überhaupt hinaus. Der Unterschied zwischen dem realen Denken, und dem Dichter bestehet nur darinn, daß man in Absicht auf das erstere an eine bestimmte Zeit, an einen bestimmten Raum, folglich auch an ein bestimmtes Afficirtseyn gebunden ist, statt daß man in Ansehung des idealen Denkens an alle diese Schranken nur überhaupt gebunden ist, aber dieselben mit voller Freyheit individualisirt. Beym Dichten zerstören wir zwar die wirkliche Welt; aber wir können doch unsere ideale Welt auf keinem andern Boden, als dem der Sinnlichkeit, und mit keinen andern Materialien, als den Trümmern der zerstörten wirklichen Welt, errichten. Wir können nichts anders thun, als daß wir die Individualität, die uns mißfällt, verändern. Raum und Zeit in unzertrennlicher Verbindung ist auch hier die Grundlage, auf die wir unsere neue Welt bauen; und aus dem sich ins Unendliche hinziehenden Gebiete des Afficirtseyns nehmen wir die Materialien, womit wir unser neues Gebäude errichten. Aber wir lassen uns von der wirklichen Welt, in Rücksicht auf die Individualisirung unserer idealen Welt, durchaus nichts vorschreiben. Wir bestimmen Raum und Zeit nach Belieben, und greifen mit freyer Hand gleichsam aus der Unendlichkeit diejenigen Arten des Afficirtseyns heraus, die wir wünschen, und vermischen sie auf eine unendlich mannig-

faltige Art. Also in Rücksicht auf die Individualitäten, womit wir unsrre ideale Welt ausstatten, ist dieselbe ein bloßes Produkt unserer Freyheit; daher gefällt sie uns auch unendlich besser, als die wirkliche Welt, die unsere Freyheit gefesselt hält; daher unser reges Streben, sie, so viel, als möglich, zu realisiren, und die Zweckbegriffe, woraus die ideale Welt bestehet, in reale Objekte, und reale Erkenntnisse umzuschaffen. Wir streben nach dem schlechthin Uebersinnlichen, das über Zeit, und Raum, und alles Afficirtseyn erhaben ist. Daher genüget uns auch die Dichtungswelt nicht mehr, sobald sie realisirt ist. Nur in der Ferne entzückt uns das ideale Ziel, das wir uns gesetzt haben, und verspricht uns vollkommene Befriedigung. Sobald es erreicht ist, und wir darauf, als etwas Wirkliches, reflektiren, mißfällt es uns, weil wir uns beschränkt fühlen, und jede Art von Beschränktheit verabscheuen. Wir setzen uns daher ein neues Ziel, bey dessen Erreichung derselbe Fall eintritt; und so geht es ins Unendliche fort. Sobald wir ein Ziel erreichten, über das wir nicht wieder durch ein ideales Denken hinüber strebten, hätte nothwendig alles Bewußtseyn ein Ende. Denn es ist kein Bewußtseyn des Realen, das gegeben ist, möglich, ohne das Bewußtseyn des Idealen, das noch nicht wirklich ist, sondern erst realisirt werden soll, das wir folglich mit Freyheit (idealiter) produciren, und dann zu realisiren streben. — Es ist kein reales Denken möglich ohne ein ideales, und umgekehrt. Das ist ein Zirkel, wodurch weder das Eine, noch das Andere als an sich möglich gedacht werden kann. Es muß daher ein absolut Ideales ge-

ben, das auch nicht einmal auf dem Gebiete des freyesten Denkens (des Dichtens auf seiner höchsten Stufe) liegt, und das durchaus keinen Berührungspunkt mit Zeit und Raum und Afficietseyn hat. Dieses absolut Ideale fällt also weder in die Verstandeswelt, die der Inbegriff des Wirklichen, durch ein nothwendiges Afficirtseyn bestimmt, ist; noch in die Dichtungswelt, die aus lauter Objekten, als Produkten eines freyen Afficirtseyns, bestehet; sondern in die Vernunftwelt, wo weder ein nothwendiges, noch freyes Afficirtseyn (Selbstafficiren) statt hat. In der Verstandeswelt ist mir nicht nur Zeit und Raum, und ein Afficirtseyn überhaupt, sondern auch das Individuelle davon gegeben, so daß mir weiter nichts, als die bloße Funktion des Auffassens zuzukommen scheint. In der Dichtungswelt bin ich zwar an Zeit, und Raum, und Afficirtseyn überhaupt gebunden; aber die Individualisirung des Objektiven überhaupt ist ganz das Produkt meiner Freyheit. In der Verstandeswelt finde ich mich auf eine bestimmte Weise, und, wie es scheint, ohne alles mein Zuthun afficirt. Die Objekte, wodurch ich afficirt werde, scheinen an und für sich zu existiren, und sich mit Nothwendigkeit in meinem Bewußtseyn abzuspiegeln. In der Dichtungswelt producire ich das bestimmte Afficirtseyn, und folglich auch die demselben entsprechende Objektenwelt selbst. Nur insofern ich mich mit Bewußtseyn, und Freyheit durch meine ideale Schöpfung selbst afficire, bin ich in der Reflexion auf die Produkte meiner Freyheit afficirt. Mein bestimmtes Afficirtseyn ist hier ein Produkt des bestimmten Selbstaffi-

afficirens. Und eben weil ich dieses weiß, schreibe ich diesem Afficirtseyn keine andere, als bloß ideale Wirklichkeit zu, von der ich jedoch fodere, daß sie in reale Wirklichkeit übergehen soll. Denn die ideale Welt, die ich durch das Dichtungsvermögen producire, liegt meinem übersinnlichen Charakter — meinem Streben nach absoluter Schrankenlosigkeit — näher, als die wirkliche Welt, durch die ich meine Freyheit von allen Seiten eingepresset fühle, und die mich daher auf keine Weise befriedigen kann. In der Vernunftwelt soll schlechthin nichts gegeben seyn, wodurch die Freyheit auf irgend eine Weise beschränkt werde, folglich nicht einmal Zeit, und Raum, und Afficirtseyn überhaupt; sondern es soll bloß absolute Freyheit herrschen, die Alles in Allem seyn soll. Die Vernunftwelt ist das schlechthin Uebersinnliche, das über Zeit, und Raum, und alles Afficirtseyn erhaben ist. Das schlechthin Uebersinnliche ist durch gar kein Denken, weder durch das reale, noch ideale (weder durch Verstand noch Phantasie) erreichbar. Es wird bloß schlechthin gesetzt, als das, was einzig seyn soll, und was jedes Vernunftindividuum nothwendig zu erreichen strebt. Es ist nicht ein Bedingt Ideales, hervorgebracht durch das Dichtungsvermögen, und noch abhängig von Zeit, und Raum, und Afficirtseyn überhaupt; noch ein bedingt Reales, das jenem gegenüber stehet, und der Reflexion nach allen seinen Bestimmungen gegeben ist; sondern es ist das absolut Ideale, und absolut Reale zugleich, als schlechthin Eins, folglich als das, was dem Verstande, und der Phantasie durchaus unzugänglich ist, und bloß durch die

nunft gesetzt wird. Nur dadurch, daß ich auch über die Dichtungswelt, die noch auf dem Grund und Boden der Sinnlichkeit aufgeführt wird, hinausstrebe, ist erst mein Bewußtseyn vollkommen geschlossen. Denn das Bewußtseyn des Realen, bestimmt durch das Ideale, und des Idealen, bestimmt durch das Reale, enthält noch einen Zirkel. Ich kann mir der realen Welt nur bewußt werden durch die ideale, und der idealen nur durch die reale; ich kann mir folglich weder der Einen, noch der Andern absolut bewußt werden, wenn ich nicht aus diesem Zauberkreise trete. Nur insofern ich nach dem schlechthin Uebersinnlichen, wodurch die Verstandes- und Dichtungswelt vernichtet werden, und ein Zustand der absoluten Schrankenlosigkeit eintreten soll, strebe, reiß ich mich aus dem Zauberkreise jener beyden Welten heraus, und kann mir derselben bewußt werden. Nur in dieser Rücksicht bin ich Vernunft. Das ist der absolute Punkt, von dem mein Bewußtseyn ausgehet, und zu dem es zurückkehret. Das Bewußtseyn ist durchaus unerklärbar, wenn man nicht von diesem Punkte ausgehet, und auf denselben zurückkommt. Warum entfernen wir von der Gottheit Zeit und Raum, und alles Afficirtseyn überhaupt? Weil uns die Gottheit das schlechthin Uebersinnliche ist, das wir weder in die Verstandes- noch Dichtungswelt versetzen können, ohne es zu vernichten. Und wie kommen wir denn zu dieser Idee, die nicht bloß über allen Verstand, sondern auch über die vollkommenste Phantasie erhaben ist, und allem dem widerspricht, was wir in der Verstandes- und Dichtungswelt finden können? Bloß durch unser Streben nach dem schlechthin Uebersinnlis

sinnlichen, das wir weder denken, noch erdichten können, sondern absolut setzen. Wir setzen, durch Vernunftinstinkt getrieben, unser wahres Wesen in den Zustand einer absoluten Schrankenlosigkeit, der für uns eintreten soll. Daher reißen wir uns auch von den Fesseln der Phantasie los, und erschwingen uns über jede Art von Beschränktheit überhaupt, über Zeit, und Raum, und Afficirtseyn. Auf dem Gebiete der Dichtungswelt finden wir uns noch an Zeit, und Raum, und ein Afficirtseyn überhaupt gebunden, ob wir gleich die Individualitäten mit Freyheit produciren. Wir zerreißen auch diese Bande, als unwürdig unserer höchsten Bestimmung zur absoluten Freyheit, und vernichten auf solche Art auch die Dichtungswelt durch die absolute Foderung, daß nur die Vernunftwelt — das schlechthin Uebersinnliche — an sich real, und sowohl die Verstandes- als Dichtungswelt bloße Erscheinung seyn soll.

Ohne dieses Streben nach absoluter Schrankenlosigkeit, wodurch wir über alle Schranken der Verstandes- und Dichtungswelt hinaus gerissen werden, würde die Idee des schlechthin Uebersinnlichen (der Gottheit) durchaus unerklärbar, ja unmöglich seyn. Denn das schlechthinn Uebersinnliche schließet alles aus, was auf Zeit, und Raum, und Afficirtseyn, auch durch das freyeste Denken bestimmt, und individualisirt, Beziehung hat. Daher ist z. B. die Frage ganz sinnlos, ob die Gottheit ewig, oder nicht ewig sey. Man kann weder das Eine, noch das Andere behaupten. Denn die Gottheit hat mit der Zeit gar nichts gemein, sie mag als endlich, oder unendlich gesetzt werden. Es

muß folglich hier alle Zeit, als vernichtet, angesehen werden. Die Zeit ist ein bloßes idealles Produkt des Ich, insofern es das Denken producirt. Das Ich strebt selbst für sich die Zeit zu vernichten, insofern es strebt, schlechthin absolut in der Wirklichkeit zu werden. Wo Zeit gesetzt wird, da wird auch Beschränktheit gesetzt. Aber das Ich strebt nicht nach Beschränktheit, sondern nach Unbeschränktheit; es strebt aus dem Zauberkreise der realen, und idealen Beschränktheit herauszutreten, und das zu werden, was durch die Idee des schlechthin Uebersinnlichen gesetzt wird. Es strebt daher auch, sich von den Fesseln der Zeit loszureißen, und in einen Zustand zu versetzen, wo kein Nacheinanderseyn (keine Veränderung) mehr statt haben soll — ein Zustand, der allen Gesetzen des Denkens widerspricht, der nicht einmal durch den freyesten Flug der Phantasie erreichbar ist. Folglich kann auch die Idee dieses Zustandes durch kein Denken, weder durch ein reales, noch ideales, entstanden seyn. Sie ist ein bloßes Produkt der Vernunft, oder des Ich seinem übersinnlichen Charakter nach, insofern es sich über Zeit und Raum erhebt, beydes durch einen absoluten Machtspruch (*idealiter*) vertilgt, und nach absoluter Schrankenlosigkeit strebt. Das subjektive Ich ist ein Denken, und zwar ein reales, und ideales zugleich; und als solches ist es schlechthin an Zeit, und Raum, wenigstens überhaupt (wie bey dem idealen Denken) gebunden; als denkendes Subjekt kann es daher durchaus nicht von beyden abstrahiren, oder sich zur Idee des schlechthin Uebersinnlichen erheben. Nur das absolute Ich, das sich selbst zum denkenden

Subjekt macht, und das Denken sammt allem dem, was mit dem Denken unzertrennlich verbunden ist, producirt, erhebt sich zur Idee des schlechthin Uebersinnlichen, das nicht gedacht, sondern schlechthin gesetzt wird.

Daraus erhellet nun sonnenklar, daß das schlechthin Uebersinnliche, oder das Ur-Reale, durch kein Denken, so wie es an sich ist, charakterisirt werden kann. Durch das Denken wird dasselbe nothwendig in Zeit, und Raum versetzt, welches beydes von demselben absolut entfernt werden muß. Bestünde daher das Wesen des Ich, seinem übersinnlichen Charakter nach, im Denken, so wäre die Idee des schlechthin Uebersinnlichen für uns durchaus unmöglich; und da dies der absolute Punkt ist, von dem alles bestimmte Bewußtseyn ausgehet, und zu dem es zurücke kehret, so würde kein Bewußtseyn möglich seyn. Denn jedes wirkliche Bewußtseyn beziehet sich entweder auf ein reales Seyn, bestimmt durch ein ideales, oder auf ein ideales, bestimmt durch ein reales, oder vielmehr auf beydes zugleich, indem wir uns der wirklichen Welt nur bewußt werden können durch die Dichtungswelt, und dieser nur durch jene. Beyder Welten aber, zwischen welchen sich unser Denken ewig herumdrehet, können wir uns nur bewußt werden durch die Vernunftwelt, die wir absolut setzen, von der unser Bewußtseyn ausgehet, und zu der es zurückkehrt.

§. 83.

Absolutes System.

So wird auch klar, wie ein absolutes System möglich sey. Das System unseres Geistes wird nur dadurch absolut, daß wir alles Denken, sowohl das reale, als das ideale von dem Ich, als absolutem Handeln, wodurch das Denken in allen seinen Potenzen producirt wird, ableiten. Das absolute Ich producirt das Denken, und mit demselben alles das, was von demselben unzertrennlich vereinigt ist. Das wirkliche Ich findet sich afficirt. Das ist nur dadurch möglich, daß es nach einem Zustande strebt, wo alles Afficirtseyn, und Bestimmen, das auf ein Afficirtseyn gehet, ausgeschlossen werden soll. Dieses Streben, insofern es darauf ausgehet, alles Streben, als ein beschränktes Handeln, oder als ein Afficirtseyn, bestimmt durch ein Selbstafficiren, und ein Selbstafficiren, bestimmt durch ein Afficirtseyn, zu vertilgen — ist ein absolutes Handeln, wovon alle bestimmten Handlungsweisen des Ich abhängen. Insofern also das Ich nach absoluter Schrankenlosigkeit strebt, wird es sich seines beschränkten Zustandes (eines bestimmten Afficirtseyns) bewußt, und producirt in dieser Rücksicht dasselbe für sich. Nach unserer Erklärung des Bewußtseyns wird dem Ich ursprünglich nichts von außen gegeben; sondern es giebt sich alles selbst, und nur unter der Bedingung, daß es sich alles selbst giebt, kann es irgend etwas in sich selbst finden. Nichts kommt also in das Ich, was es nicht selbst für sich selbst producirt, und in sich selbst versetzt.

setzt. Die Außenwelt gehet uns erst auf dem Reflexionspunkte auf; und es ist nur insofern eine Außenwelt für uns da, als wir das Afficirtseyn, das ursprünglich nur in uns ist, durch das produktive Anschauen aus uns selbst heraustragen, demselben einen bestimmten Umriß geben, und zugleich wieder in uns zurück versetzen, wodurch uns ein bestimmt erfüllter Raum, und eine bestimmt erfüllte Zeit entstehet. Der unendliche Raum und die unendliche Zeit entstehet uns nur durch unser Streben ins Unendliche. Es kann daher kein Punkt des Raumes und der Zeit für uns der letzte seyn. Nur so ist ein absolutes System in Absicht auf den menschlichen Geist möglich, wenn nämlich das Ich immer nur (in theoretischer, und praktischer Rücksicht) ursprünglich, von sich selbst abhängt, insofern sein Wirken nicht auf dem Reflexionspunkte, sondern jenseits desselben, betrachtet, und von einem absoluten Princip, das das Ich selbst ist, abgeleitet wird. Die Idee des schlechthin Uebersinnlichen, die wir durch unser Streben ins Unendliche produciren, ist der Schlußstein des ganzen Bewußtseyns, so wie sie das Fundament desselben ist.

Wir können uns nämlich unseres Afficirtseyns nur insofern bewußt werden, als wir ursprünglich nach absoluter Schrankenlosigkeit streben, und uns daher ein Handeln, das, ohne im geringsten beschränkt zu seyn, in sich selbst zurückgehen, oder sich selbst anschauen soll, anmuthen. Wenn dieses Streben je realisirt werden könnte, so würde daraus ein schlechthin reines, über alles Afficirtseyn, und Bestimmen des Afficirtseyns erhabenes, Selbstbewußtseyn, das weder

durch den Verstand, noch durch die Phantasie vorstellbar ist, entstehen. Kraft des Strebens nach absoluter Schrankenlosigkeit müssen wir das Afficirtseyn, als einen unserm übersinnlichen Charakter widersprechenden, Zustand ansehen, und daher den Grund desselben außer uns versetzen. So entstehet uns nothwendig die Außenwelt, als das Afficirende, oder als der Grund unsers Afficirtseyns. Wir tragen unser Afficirtseyn, als etwas fremdartiges, nach außen, und verbreiten es auf eine bestimmte Weise, der Beschaffenheit desselben gemäß. Das produktive Anschauen gehet in der Reflexion in ein Denken über, dessen Gegenstand aber das produktive Anschauen, als Produkt, ist. Folglich hängt hier das Ich nicht von einem äußern Etwas, sondern nur von sich selbst ab. Sein eignes Handeln (das produktive Anschauen) wird ihm in der Reflexion zum Objekte. Das Denken, Reflektiren, ist nur das Anschauen in der zweyten Potenz, und ist folglich von dem (ursprünglichen) Anschauen nicht wesentlich verschieden. Das Ich reflektirt also nie ein, von ihm unabhängig vorhandenes Objekt, sondern nur sich selbst, sein eignes Handeln, das hier produktives Anschauen ist, und in dem Anschauen des Anschauens, oder in der Anschauung der zweyten Potenz nach, als Objekt, Gegenstand des zweyten Anschauens (Reflektirens) erscheint. Aber hier ist das Bewußtseyn noch nicht geschlossen. Wir können uns nämlich des realen, gebundenen Denkens, das eben das Anschauen des ursprünglichen Anschauens ist, nur bewußt werden durch ein ideales, freyes Denken. Wenn sich die produktive Einbildungskraft in der Reflexion zum Verstande

(dem

(dem intelligenten Verhältnisse des durch das ursprüngliche Anschauen producirten Realen) erhob, so erhebt sie sich hier zum Dichtungsvermögen (Phantasie), das sich nicht an das ursprüngliche Anschauen, und in der Reflexion gegebene Reale, so wie es gegeben ist, bindet, sondern das Individuelle davon aufhebt, und aus dem Vorrathe des Gegebenseyns überhaupt für sich eine Welt schaffet, die der wirklichen entgegengesetzt ist, und in die die wirkliche übergehen soll. Dessen, was wirklich ist, können wir uns nur bewußt werden durch den Gegensatz dessen, was nach der Bestimmung des Dichtungsvermögens seyn soll. Aber auch hier ist das Bewußtseyn noch nicht geschlossen. Denn es ist noch nicht ein Bewußtseyn von absoluter Freyheit, als ein reflektirtes, da. Von dem intelligenten Streben nach absoluter Freyheit giengen zwar alle Bestimmungen des Bewußtseyns, die wir bisher deducirt haben — ursprüngliches Anschauen, gebundenes, und freyes Denken — aus; es ist daher insofern als der absolute Grund alles bestimmten Bewußtseyn, oder als das absolute Bewußtseyn anzusehen; aber es ist noch nicht für sich selbst reflektirt; und ohne Reflexion ist nichts für uns da. Es muß daher reflektirt werden, oder wir müssen uns zum absoluten Bewußtseyn von dem absoluten Bewußtseyn erheben, wenn wir uns aller der Bestimmungen des Bewußtseyns, die wir bisher aus dem absolut intelligenten Streben nach absoluter Freyheit, oder aus dem absoluten Bewußtseyn abgeleitet haben, bewußt werden wollen. Dieses wird dadurch begreiflich. Das Denken, als ein Dichten, ist noch nicht ganz frey. Es ist wenigstens

über-

überhaupt noch an Zeit, und Raum, und ein Afficirtseyn gebunden, ob es gleich in Rücksicht auf das Individuelle dieses Gegebenseyns frey ist. Die ideale Welt des Dichtungsvermögens kann nur auf dem Grund und Boden des Sinnlichen errichtet werden. Folglich kann das Ich, als ein intelligentes Streben nach absoluter Unbeschränktheit hier nicht stehen bleiben. Durch das reflektirte Bewußtseyn der durch das Dichtungsvermögen entstandenen idealen Welt wird noch nicht das Bewußtseyn der absoluten Freyheit — das schlechthin reine Selbstbewußtseyn, das ohne alles Afficirtseyn in sich selbst selbst zurückgehen soll — ausgedrückt. Das volle Bewußtseyn ist daher noch nicht geschlossen. Ohne Reflexion des absoluten Bewußtseyn würde alles bestimmte Bewußtseyn unmöglich seyn. Der Grundton muß sich in der Oktave reproduciren, um die Mitteltöne zu verbinden, in eine geschlossene Sphäre zu bringen, und dadurch eine Harmonie hervorzubringen.

Das Dichtin ist die höchste Potenz des Denkens. Wir können uns des realen Denkens, oder der Objekte desselben, nur durch das Dichten, oder die dadurch entstandene ideale Welt bewußt werden. Aber das Bewußtseyn des Dichtens, und der dadurch hervorgebrachten idealen Welt, die noch an Zeit, und Raum, und Afficirtseyn überhaupt gebunden ist, ist endlich bedingt durch die Idee eines ganz reinen, schlechthin absoluten Selbstbewußtseyns — eine Idee, die weder durch Verstand, noch Phantasie zu erreichen, oder durch irgend ein Bild darstellbar ist. Das Produciren dieser Idee kommt folglich weder der produktiven Einbil-

bildungskraft, noch dem Verstande, noch der Phantasie, sondern bloß der Vernunft, oder dem absoluten Ich zu. So ist das Bewußtseyn ein organisches Ganzes, das nur von sich selbst ausgehet, und in sich selbst zurückläuft. So ist es ein absolutes System, nur auf sich selbst gebaut, und von aller Einwirkung von außen unabhängig. So ist es absolute Harmonie, deren Grundton sich selbst, und zugleich die Mitteltöne setzt, und in der Oktave in sich selbst zurückläuft, wodurch eine geschlossene Sphäre von Tönen zu Stande kommt. Das absolute Ich ist der Baumeister dieses absoluten Ganzen. An demselben arbeitet keine fremde Hand; auch kommt keine fremde Materie dazu. Das absolute Ich schöpft Form und Stoff bloß aus sich selbst. Es läßt sich bis zur höchsten Evidenz beweisen, daß ohne die Voraussetzung des absoluten Ich, in dem bisher bestimmten Sinne, schlechthin kein Bewußtseyn möglich ist. Dieses Ich ist nicht das individuelle, subjektive Ich der Transcendentalphilosophen, wie Reinhold erst unlängst behauptet hat, sondern es ist das schlechthin Eine, über alle Individualität, Subjektivität, und Objektivität erhabene Ich, das allen Vernunftindividuen gemein ist, wodurch sie alle nur Eins sind, und das vorausgesetzt werden muß, wo immer ein bestimmtes, individuelles Bewußtseyn statt haben soll. Es ist daher nicht das Ich der Transcendentalphilosophen, durch Phantasie hervorgebracht — es ist durch gar keine Phantasie erreichbar —; sondern es ist das Ich aller Intelligenzen, die nur denkbar sind.

Bloß das Streben nach einem schlechthin reinen, von aller Subjektivität, und Objektivität unabhängigen, Selbstbewußtseyn, oder einem absolut intelligenten Handeln, das, ohne durch irgend etwas beschränkt zu seyn, nur in sich selst zurückgehen, nur sich selbst anschauen soll, ist der Grund alles Bewußtseyns, und das Ziel desselben; ist das mächtige, nie stille stehende Triebrad aller geistigen Thätigkeit, in theoretischer, und praktischer Rücksicht; ist die Ursache, warum sich das wirkliche Ich bey jeder Reflexion auf sich selbst in einem Widerspruch erblicket, den es durch jeden Akt der Selbstthätigkeit zu lösen strebt, und nie vollkommen lösen kann; der folglich in jedem Momente wieder zurückkehrt, und das Ich zur neuen Thätigkeit weckt, und fortreißet. Dieser Widerspruch des Ich, den es zwischen seinem sinnlichen, und übersinnlichen Charakter, zwischen seinem wirklichen Seyn, und dem Seyn, das werden soll, erblickt, ist schlechthin nöthig, wenn in dem Bewußtseyn keine Lücke und kein Stillstand entstehen soll. Aber man vergesse doch ja nicht, daß dieses Streben nach einem absolut reinen Selbstbewußtseyn (schlechthin absoluter Ichheit) nie vollkommen realisirt werden kann, daß folglich jenes Selbstbewußtseyn immer nur eine Idee bleibt, die aber absolut nothwendig ist, wenn ein Bewußtseyn von einem beschränkten Bewußtseyn möglich seyn soll. Der Spott also, den man über das absolute Ich äußert, insofern man es so darstellt, als wenn es von Fichte als wirklich seyend behauptet worden wäre, fällt auf den Spötter selbst zurück.

Das ursprünglich Subjektive, ist das Ich in den Funktionen des Vorstellens, und Wollens; und das ursprünglich Objektive das, was dem denkenden, und wollenden Subjekt, als absolut entgegen zu seyn scheint — die ganze Natur. Weder das Eine, noch das Andere ist das rein Absolute; beydes ist nur Erscheinung, und an sich Nichts. Das rein Absolute ist kein synthetischer Punkt, der etwas theils mit dem Subjektiven, theils Objektiven gemein hat, und wodurch beydes soll vereiniget werden; sondern absolute Einheit, wodurch das Subjektive und Objektive (Ich, und Nicht-Ich, insofern Eins durch das Andere bestimmt wird) als schlechthin Eins zusammen fällt, so daß das Subjektive und Objektive, das auf dem Reflexionspunkte, in Rücksicht auf seine beyden Endpunkte als absolut entgegengesetzt erscheint, nur als eine doppelte, und verschiedene Ansicht des schlechthin Einen, unzertrennlichen, rein Absoluten, bestimmt werden muß.

Fichte charakterisirt das rein Absolute durch die Idee des schlechthin absoluten Ich. Das ist aber nicht das Ich, dem ein Nicht-Ich gegenüber steht — ein solches ist eine bloße Subjektivität —; es ist vielmehr das Eine Ur-Reale selbst, das keinem andern Etwas weder gleich, noch entgegengesetzt, sondern das absolute Einheit und Allheit zugleich ist. Es ist das, was jede Subjektivität, und Objektivität (jedes Individuum in dem Reiche der Geister, und der Natur) zu werden strebt. Die schlechthin Eine, absolute Kraft — man gebe ihr einen Namen, welchen man will — ist in das Ganze, das man in das Reich der

Geister, und Natur trennt, ausgegossen, strömt in beyderley Rücksicht von Individualität zu Individualität über, und bleibt bey allen Modifikationen, die es auf dem Standpunkte des Denkens annimmt, wo nothwendig immer ein Gegensatz statt hat — immer dasselbe.

Es giebt keinen durchaus passenden Ausdruck für das rein Absolute. Sobald wir es durch irgend einen Ausdruck charakterisiren wollen, befinden wir uns schon auf dem Standpunkte des Denkens, dessen ursprünglicher und unvermeidlicher Gegensatz das Subjektive (Ichheit), und Objektive (Natur) ist. Charakterisirt man das rein Absolute durch den Ausdruck Subjekt (als denkendes, und wollendes Wesen), so ist ihm ein Objektives entgegengesetzt, wodurch der Charakter der Absolutheit aufgehoben wird. Geht man hingegen von dem Ausdruck Objekt aus, so läßt sich dieser wieder nicht denken, ohne ein (denkendes und wollendes) Subjekt, oder ein Etwas, dem die Form der Ichheit zukommt. Man kommt dadurch, daß man das Prädikat absolut beysetzt, nicht aus dem Zirkel heraus, wenn man bey der Ansicht, die das bloße Denken, als solches, gewährt, stehen bleibt. Bestimmt man das Ur-Reale als absolutes Subjekt, so stehet demselben, nach den Gesetzen des Denkens, ein absolutes Objekt gegenüber, und umgekehrt.

Fichte wählte den Ausdruck absolutes Ich (absolutes Subjekt), um das Ur-Reale zu bezeichnen. Aber diesen Ausdruck darf man nicht buchstäblich neh-

men,

men, nämlich in dem Sinne, als wenn dem absoluten Ich ein absolutes Nicht-Ich *realiter*, und nicht bloß *formaliter*, entgegengesetzt wäre. Nach Fichte ist das absolute Ich zugleich schlechthin Eins mit dem, was man absolutes Nicht-Ich (auf dem Reflexionspunkte) nennt. Ichheit, und Natur, Subjektivität, und Objektivität, als schlechthin Eins gesetzt, ist das rein Absolute. Um dem Mißverstande vorzubeugen, als habe in Rücksicht auf das Absolute, insofern es in subjektiver und objektiver Rücksicht gedacht wird, ein reales Entgegensetzen statt, bezeichnet er dasselbe, als Subjekt-Objekt. Durch diesen Ausdruck soll nicht etwa eine synthetische Einheit verstanden werden, als wenn das Absolute, als solches, von einer Seite die Reihe des Subjektiven, und von der andern die des Objektiven berührte, und daher theils ein denkendes, theils ein materielles Wesen — unendliches Denken, und Ausdehnen, insofern beydes einander *realiter* entgegengesetzt wird — wäre; sondern es soll dadurch wider alle Gesetze des Denkens das Subjektive und Objektive als schlechthin Eins bestimmt werden. Das rein Absolute ist der Indifferenzpunkt des Subjektiven, und Objektiven. Diese beyden Bestimmungen des Seyns sind daher auf dem höchsten Standpunkte als die entgegengesetzten Pole der schlechthin Einen, absoluten Urkraft anzusehen. Zwischen dem Ich, und Nicht-Ich (dem ursprünglich Subjektiven, und Objektiven) hat folglich kein qualitativer, sondern bloß quantitativer Unterschied statt. Hebt man auch diesen in Gedanken auf, so ist gar nichts mehr zu unterscheiden; das Subjektive, und Objektive ist durch den Indifferenzpunkt verschlungen.

Wer daher auf diesem Punkte steht, der erblickt das Subjektive, und Objektive als schlechthin Eins.

Das Absolute kann nur unter der Form der Subjektivität, und Objektivität erscheinen; ist aber an sich weder das Eine, noch das Andere, noch beydes zugleich, insofern man einen realen Unterschied zwischen diesen beyden Arten, nach welchen das Absolute erscheint, annimmt. Ist das Subjektive und Objektive an sich schlechthin Eins, so kann man das Absolute auch als Objekt-Subjekt charakterisiren. Denn es gilt gleich, ob man das Subjekt, oder Objekt zuerst setzt. Fichte bedient sich des Ausdruckes Subjekt-Objekt, um von der Idee des Absoluten alle materialistischen Vorstellungen zu entfernen, welche bey denen, die sich des Indifferenzpunktes noch nicht ganz bemächtigt haben, leicht erregt werden, wenn man das Objekt zuerst setzt. Fichte strebt durch den Ausdruck Subjekt-Objekt dahin, die Idee einer absolut moralischen Kraft, oder in objektiver Rücksicht, einer moralischen Weltordnung bey dem Denken des Absoluten zu fixiren, und daher allen Fatalismus, und alle bloße Naturnothwendigkeit für immer zu verbannen. Schelling gehet hingegen von dem Objektiven aus, um es bis zum Absoluten zu steigern. Daher ist nach ihm das Absolute als Objekt-Subjekt zu charakterisiren. Obgleich nun Schelling zu demselben Ziele gelangt, und gelangen muß, zu welchem Fichte von der entgegengesetzten Seite her gelangt ist, so hat es doch bey Menschen, die des philosophischen Sinnes entbehren, das Ansehen, als wenn Schellings Methode, zu philosophiren, zu-

letzt bloß auf Materialismus, Fatalismus, und Atheismus führte.

Fichte und Schelling gehen nur von entgegengesetzten Polen aus, und vereinigen sich wieder in dem Indifferenzpunkte, der eben das schlechthin Absolute ist. Fichte beantwortet die Frage: Wie ist ist das reflektirte Bewußtseyn möglich? Schelling aber sucht das Problem zu lösen: Wie ist das, was dem reflektirten Bewußtseyn gegenüber steht (das Objekt des Denkens — die Natur) möglich? Nach Fichte giebt es keine Idealität ohne Realität; nach Schelling keine Realität ohne Idealität. Nach jenem ist ursprünglich das Ideale dem Realen, nach letzterem das Reale dem Idealen schlechthin gleich. Absolute Indentität des Idealen und Realen, und umgekehrt, ist das gemeinschaftliche Ziel, bey welchem beyde ankommen. Versteht man unter dem Idealen das, dem ein Reales entgegengesetzt ist, und unter dem Realen das, dem ein Ideales gegenüber steht, so liegen Idealismus und Realismus in zwey Welten, zwischen denen es schlechterdings keine Brücke giebt. Wenn daher in diesem Sinne gefragt wird, ob die wahre Philosophie Idealismus, oder Realismus sey, so muß man antworten, daß sie weder das Eine, noch das Andere, noch beydes zugleich sey, insofern Idealität und Realität nicht bloß *formaliter*, sondern *realiter* unterschieden werden. Die wahre Philosophie steht auf dem Indifferenzpunkte des Idealen und Realen; sie ist daher Ideal-Realismus, und Real-Idealismus, d. h. absoluter Idealismus, der mit dem absoluten

Realismus schlechthin identisch ist, und umgekehrt. Läßt man das schlechthin Identische zwey entgegengesetzte Polen bilden, so entstehen daraus zwey Arten der Einen Philosophie, die man reinen Rationalismus nennen kann. Schelling nennt die Philosophie, die sich mit der Deduktion des (bedingt) Idealen aus einem absoluten Princip beschäftigt, Transscendental-Philosophie; jene aber, die das (bedingt) Reale absolut zu begründen sucht, Naturphilosophie. Die erste Art, zu philosophiren, ist vorzüglich Fichte, die zweyte aber Schelling eigen. Aber beyde Arten sind nur wahr, insofern das Princip, das beyden zum Grunde liegt, schlechthin Eins ist. Man kommt nur auf zwey verschiedenen Wegen, die von entgegengesetzten Richtungen her zu demselben Ziele führen, auf das schlechthin Wahre. —

Was auf dem Reflexionspunkte als Denk- und Ausdehnungskraft (oder in objektiver Rücksicht als denkendes Subjekt, und denkbares Objekt) erscheint, sind gleichsam nur die zwey Arme, in welche sich die Urquelle alles Realen theilt, und in die sie sich mit dem Uebergewicht der Subjektivität, oder Objektivität ausströmet. Nur der ist wahrer Philosoph, der diese beyden Ströme des Realen bis zu der Einen Urquelle zurückzuleiten weiß, und von da aus als absolut Eins (dem Wesen nach) betrachtet.

Es wäre ohne Zweifel schicklicher, wenn man den Ausdruck Transscendental-Philosophie für die absolut Eine Philosophie, die nichts, als reiner Rationalismus ist, und den absoluten Indiffe-

differenzpunkt des Subjektiven, und Objektiven, oder des (bedingt) Idealen, und Realen darstellt, ausschlüssig gelten ließe, und dann die beyden Arten, in welche sie sich nach der Ansicht des Reflexionspunktes trennt, theils als die Philosophie des Idealen, theils als die Philosophie des Realen charakterisirte. Das Transscendentale liegt über den Reflexionspunkt hinüber; es ist folglich weder das (bedingt) Ideale, dem ein Reales entgegengesetzt ist, noch das (bedingt) Reale, dem ein Idealles gegenüber stehet; oder es ist weder Subjektivität, noch Objektivität, weder Ichheit, noch Natur. Das Transscendentale ist der absolute Punkt, in welchem die Ichheit, bestimmt durch die Natur, und die Natur, bestimmt durch die Ichheit, schlechthin Eins ist. Weder der Ichheit, als bloßer Subjektivität, noch der Natur, als bloßer Objktivität kommt ein absolutes Seyn zu. Sie sind nur zwey Arten des Einen absoluten Seyns, und folglich einander coordinirt, und dem Einen absoluten Seyn subordinirt. Was der Natur gegenüber stehet, ist nicht das Transscendentale. Folglich können die zwey einzig möglichen Arten der absolut Einen Philosophie nicht als Transcendental- und Naturphilosphie charakterisirt werden. Ist die eine Art der Philosophie, in welche sich die absolut Eine Philosophie trennt, Naturphilosophie (Philosophie des Realen, Objektiven), so ist die andere, die derselben coordinirte, Art, Idealphilosophie (Philosophie des Subjektiven, des Bewußtseyns). Die absolut Eine Philosophie, wodurch jene beyden Arten an sich schlechthin zusammen fallen, ist Transscendental-Philosophie.

Das Transscendentale ist der Indifferenzpunkt des Subjektiven, und Objektiven; es ist das einzig mögliche Absolute. Dieses existirt nie isolirt, und ohne die Bestimmungen des Subjektiven, und Objektiven, so wie der Begriff des Magnetismus Unsinn ist ohne zwey Pole, die zwar einander entgegengesetzt zu seyn scheinen, aber doch an sich (von dem Indifferenzpunkt aus betrachtet) absolut Eins sind. Nur insofern das Subjektive, und Objektive auf dem transscendentalen Standpunkt, als absolut Eins bestimmt wird, ist ein absolutes System möglich. Es ist dann nur Ein Princip, aus dem die zwey ursprünglichen Arten des Seyns, nämlich des Subjektiven, und Objektiven strömen, und in welchem sie schlechthin Eins sind.

Wenn man das Subjektive, und Objektive als an sich (nicht bloß in der Erscheinung) entgegengesetzt ansieht, so setzt man dadurch zwey Principien, aus denen alles erscheinende Seyn hervorgehen soll. Aber mit der Voraussetzung zweyer Grundprincipien ist ein absolutes System schlechthin unverträglich; ja jede Realität, die gesetzt werden mag, oder die wir in der Erfahrung finden, wird dadurch unmöglich gemacht. Denn zwey Principien sind als zwey Grundkräfte zu betrachten, die nach entgegengesetzten Richtungen aufeinander wirken, und da beyde als absolut gesetzt werden, ihre Thätigkeit (für die Erscheinung) gegenseitig aufheben, so daß weder die eine, noch die andere Kraft zu irgend einem Produkt kommen kann. Soll aus zwey einander entgegengesetzten Kräften, die mit gleicher Intension, oder Stärke, auf einander wirken, etwas entstehen, so

muß

muß eine dritte Kraft gesetzt werden, die jene aus dem Gleichgewichte reißt, und auf solche Art zu Produktionskräften macht. Werden daher ursprünglich zwey absolute Grundkräfte gesetzt, so widerspricht man sich selbst, wenn man daraus irgend ein Produkt ableiten will, weil sie als absolut in einem vollkommenen Gleichgewicht stehen müssen, aber aus einem Gleichgewicht der Kräfte nichts entstehen kann. Setzt man aber eine dritte, von denselben verschiedene Kraft, wodurch ihr Gleichgewicht aufgehoben, und irgend ein Produkt möglich werden soll, so widerspricht man sich aufs neue. Denn man hat zwey entgegengesetzte Grundkräfte als absolut gesetzt, um die in der Erfahrung vorkommenden Produkte zu erklären, und hebt doch diese Absolutheit sogleich wieder auf, indem man eine dritte Kraft, als das bestimmende Princip der Thätigkeit jener vorgeblichen Grundkräfte, wodurch das Gleichgewicht zwischen denselben aufgehoben werden soll, setzt. Ist diese dritte Kraft wieder nur eine synthetische, aus zwey an sich verschiedenen, nach entgegengesetzten Richtungen wirkenden, Kräften zusammengesetzte Kraft, so tritt dasselbe Verhältniß, wie oben, ein, und es muß wieder eine höhere Kraft gesetzt werden, wodurch das Gleichgewicht aufgehoben, und durch ein ungleiches Verhältniß derselben zu einander ihre Thätigkeit zur Hervorbringung irgend eines Produktes bestimmt wird. Und so gehet es ins Unendliche fort, ohne daß man je auf eine schlechthin absolute, sich selbst zur produktiven Thätigkeit bestimmende Kraft kommen kann.

Das rein Absolute muß also auf folgende Weise gedacht werden. Es kann nur existiren unter der Form des Subjektiven, und Objektiven. Das Subjektive, und Objektive macht nicht das Wesen, sondern nur die Art, und Weise aus, nach welcher es seyn, und sich in der Erscheinung darstellen kann. Es sind gleichsam die entgegengesetzten Pole, in welche sich die Eine Urkraft zertheilt, so wie sich die magnetische Kraft in einem gegebenen Magnet sich in den Nord- und Südpol trennt. Das Absolute kann also nicht isolirt, d. h. ohne ein Subjektives, und Objektives existiren. So wie die magnetische Kraft in dem Nordpol an sich dieselbe ist, als die im Südpol eines gegebenen Magnets, und folglich nur eine quantitative, keinesweges aber eine qualitative Differenz statt haben kann, so ist auch das Subjektive, und Objektive in dem ganzen Universum, und in jedem einzelnen Dinge an sich gleich; und es kann in Rücksicht auf das Einzelne nur eine quantitative Differenz gedacht werden, die in Rücksicht auf das Ganze wegfällt, wo absolute Indifferenz auch in Rücksicht auf die Quantität statt hat. Das Absolute, das nur schlechthin Eins ist, setzt sich selbst ursprünglich mit einem Uebergewicht des Subjektiven, oder Objektiven. Denn wenn es sich mit einem absoluten Gleichgewichte setzte, so müßte erst eine fremde Kraft gesetzt werden, die das Absolute aus diesem Gleichgewicht risse, um irgend ein Produkt möglich zu machen. Das Subjektive und Objektive sind als die ursprünglichen Faktoren alles dessen, was entstehet, anzusehen. Sie stehen mit einander in Wechselwirkung nach entgegengesetzten Richtungen. Sind sie einander absolut gleich, so

kann nichts entstehen, weil sie einander in der Erscheinung aufheben. Zwey Kräfte, die mit gleicher Stärke auf einander wirken, sind in der Erscheinung = 0; d. h. es kann sich keine zur Produktionskraft erheben. Also muß schon ursprünglich das Subjektive und Objektive mit quantitativer Differenz gesetzt werden; und da außer dem Absoluten nichts ist, so kann es keine fremde Kraft seyn, die das Subjektive, und Objektive in ein ungleiches Verhältniß der Quantität setzt; sondern es muß der Grund dieser ursprünglichen Differenz in dem Absoluten selbst liegen; oder das Absolute muß selbst ursprünglich das Subjektive, und Objektive mit quantitativer Differenz setzen.

So wie das Absolute nicht isolirt existiren kann, so kann auch weder ein Subjektives, noch Objektives isolirt gesetzt werden. Es wird nicht bloß dem Subjektiven ein Objektives gegenübergesetzt, sondern beydes muß so gedacht werden, daß in dem Subjektiven zugleich das Objektive, und in diesem jenes, obgleich mit einem Uebergewicht des Einen, oder des andern ist. Es giebt also weder ein rein Subjektives, noch ein rein Objektives. Man kann das Subjektive das Princip des Erkennens, und das Objektive das Princip des Erkanntwerdens (Erkennbaren) nennen. Dem Subjektiven stehet immer ein Objektives, und dem Objektiven ein Subjektives gegenüber. Das Subjektive aber weiß von dem, was außer ihm ist, so wie es von sich selbst weiß, das Objektive weiß weder von sich selbst, noch von dem, was außer ihm ist. Was in und außer dem Subjektiven ist, ist immer zugleich für dasselbe. Das Objektive ist aber

nicht,

nicht für sich (es weiß nichts von sich) sondern nur für ein anderes, das für sich ist (für das Subjektive). = Es ist auch nichts für das Objektive, was außer demselben ist. Das Subjektive ist also das, was man Intelligenz (Geist — Ich) nennt; das Objektive das, was man durch den Ausdruck Materie bezeichnet.

Aber da weder das Subjektive noch Objektive isolirt gesetzt werden kann, sondern in dem Subjektiven zugleich das Objektive gesetzt werden muß, und umgekehrt, so hat in Rücksicht auf Geist und Materie, wenn beydes von dem höchsten Standpunkte aus betrachtet wird, kein qualitativer, sondern bloß quantitativer Unterschied statt. Alles daher, was ist, ist organisirter Geist, und geistige Organisation, materielle Intelligenz, und intelligente Materie, oder Geist-Körper, und Körper-Geist. Das, was man geistig, und materiell nennt, ist in jedem einzelnen Seyn zugleich, nur mit dem Unterschiede, daß in dem einen Seyn ein Uebergewicht des Geistigen, in dem andern aber ein Uebergewicht des Materiellen statt hat. Ist das Uebergewicht des Geistigen in irgend einem einzelnen Dinge so groß, daß es sich zum reflektirten Bewußtseyn erheben, von sich selbst, und von dem, was außer ihm ist, wissen, oder sich selbst durch ideale Thätigkeit als Subjekt-Objekt setzen kann, so nennt man es Ich — Intelligenz — Geist καθ' ἐξοχήν. Liegt aber das schlechthin Identische in Absicht auf ein einzelnes Seyn mit dem Materiellen noch so sehr im Kampfe, daß es dasselbe noch nicht bis zu diesem Grad des Uebergewich-

gewichtes des Geistigen vor dem Materiellen gesteigert hat, so nennt man ein solches einzelnes Seyn ein materielles Ding. Die Materie ist daher der noch schlummernde, nicht bis zu einer gewissen Potenz geweckte Geist. Das geistige Princip ist in der Materie ebenso wohl, als in dem, was man intellektuelle Substanz κατ' ἐξοχήν nennt, aber nur noch in einem so tiefen Grad, daß kein reflektirtes Bewußtseyn entstehen kann. Also die Urquelle des Bewußtseyns strömt auch in der materiellen Welt, wie in der Geistigen.

Das geistige Princip, das hier dem Uebergewicht des Materiellen weichen muß, und daher in der Erscheinung sich nicht äußern kann, strebt aber nothwendig, auf Unkosten des Materiellen sich immer höher zu potenziren, bis es das Materielle so weit überwunden hat, daß es sich als intellektuelle Substanz in der Erscheinung darstellen kann. Die Behauptung, daß die Materie in Geist übergehen könne, ist nur dann absurd, wenn man die Materie ursprünglich ohne geistiges Princip setzt, wenn man eine absolute, reine Materie für möglich hält, oder Geist, und Materie, als absolut entgegengesetzt betrachtet. Behauptet man aber, daß weder ein Materielles ohne ein Geistiges, noch dieses ohne jenes möglich, oder daß in dem Materiellen nothwendig zugleich das Geistige, und in diesem jenes liege, und das in Rücksicht auf das, was man Geist und Materie nennt, nur ein quantitativer, keinesweges aber ein qualitativer Unterschied statt habe, oder in beyden nur ein Uebergewicht des Geistigen, oder Materiellen gesetzt werden müsse, so hat in dem Universum ein ewiges Uebergehen von

der Materie zum Geiste, oder von dem minus Geistigen zum plus statt. Die Materie ist nur das minus vom Geiste, und umgekehrt. Setzt man die Materie, insofern sie das minus Geistige ist, als das Erste, das sein Seyn manifestirt, oder durch das schlechthin Absolute zum Seyn hervortritt, so hat in dem Universum, in Ansehung dessen, was erscheint, ein ewiges Potenziren der Materie, als des minus Geistigen, statt. Das schlechthin Absolute, eben weil es dieses ist, producirt ins Unendliche fort; und es kann kein Produkt das Letzte seyn. Das Absolute strebt sich in der Erscheinung, so wie es an sich ist, darzustellen. Dieses Darstellen (Manifestiren) des Absoluten muß ins Unendliche fortgehen. Der absolute Anfang dieses Darstellens kann nur mit dem niedrigsten Grade des Geistigen, und dem höchsten des Materiellen geschehen. Der tiefste Grad des Geistigen ist die ursprüngliche Materie; diese tritt also zuerst zum Vorschein. Es liegt in dem Wesen der absoluten Kraft, daß die Materie immer mehr vergeistiget werden muß. Das höchste plus der Materie muß also immer mehr minus werden. Denn das Absolute soll sich manifestiren, wie es an sich ist. Dies kann aber nur in einem unendlichen Progressus geschehen. Die Materie soll absolut werden; d. h., sie soll sich selbst in ihre Gewalt bekommen; sie soll sich nicht bloß mit Naturnothwendigkeit, sondern mit Freyheit äußern. Nur so kann die Materie gleich werden dem Geiste, und dann durch einen unendlichen Progressus dem rein Absoluten.

Die Materie kann aber nur frey werden durch das Bewußtseyn. Das geistige Princip (die Kraft

der

der Selbstanschauung, und des Selbstbewußtseyns), das schon in der ursprünglichen Materie liegt, oder vielmehr, das, in der niedrigsten Stufe gedacht, die ursprüngliche Materie selbst ist, muß sich potenziren bis zu einem Grade, wo es sich selbst reproducirt, sich selbst für sich selbst darstellt, zum Objekte macht, oder sich seiner selbst bewußt wird. So wie das geistige Princip, das in der niedrigsten Stufe gedacht, die ursprüngliche Materie selbst ist, sich von Stufe zu Stufe potenzirt, und endlich die Stufe erreicht, wo es das wird, was wir im eigentlichsten Sinne Intelligenz, Ich, Geist nennen, tritt es für sich selbst rein hervor, spiegelt in dem reflektirten Bewußtseyn (in dem Bewußtseyn des ursprünglichen Bewußtseyns, oder der ursprünglich intelligenten Kraft, die sich bis zur Selbstreflexion potenzirt) sich selbst für sich selbst ab, oder wird für sich selbst Subjekt-Objekt, das es ursprünglich ist — mit sich selbst identisch. In der bestimmten Potenz, in welcher das geistige Princip sich selbst für sich selbst reflektirt, sich selbst duplicirt, so daß eine Identität der Indentität, ein Subjekt-Objekt des Subjekt-Objekts entstehet, reißt sich dasselbe von den Fesseln der Naturnothwendigkeit, an die es in seiner niedrigsten Stufe, als ursprüngliche Materie gedacht, oder auch vor jener bestimmten Potenz gebunden ist, los, bekommt sich in seine eigene Gewalt, und wird Freyheit. Sobald sich die Materie bis zum Geiste potenzirt hat — denn das geistige Prinzip in seiner tiefsten Stufe betrachtet, ist selbst die ursprüngliche Materie — sondert sie sich selbst ab von allem Materiellen, das noch an die Fesseln der Naturnothwendigkeit gekettet ist, oder in seinen tieferen Poten-

zen sich noch nicht zum reflektirten Bewußtseyn erheben kann; oder die Materie erhebt sich über sich selbst. Die nun bis zum Geiste potenzirte Materie setzt eine doppelte Reihe des Seyns, nämlich des materiellen und des geistigen Seyns; oder sie setzt eine Körper- und Geisterwelt, die sie nothwendig einander absolut entgegen setzt. Aber diese absolute Entgegensetzung hat nur auf dem Reflexionspunkt statt. Von dem Indifferenzpunkt aus, der die Vernunft an sich ist, betrachtet, ist die Körper- und Geisterwelt schlechthin Eins. Das, was wir Körper, oder noch bestimmter Materie nennen, ist der Geist auf der niedrigsten Stufe. Folglich ist an sich Geist und Materie absolut Eins. So wie der Geist auf der niedrigsten Stufe Materie ist, so ist die Materie auf der höchsten Stufe, die sie durch die absolute Kraft, welche (nach der Ansicht des Reflexionspunktes) in sie übergeströmt ist, erreichen muß, Geist. Ich sage: die Materie muß jene Stufe erreichen, wo sie Geist wird, weil die absolute Kraft, eben weil sie absolut ist, bey keinem Produkt, als letztem, bey keiner Metamorphose, in welche die ursprüngliche Materie, als der Geist in der tiefsten Stufe, übergehet, stehen bleiben kann. Die Organisation vergeistiget sich durch die absolute Kraft, die in ihr liegt, immer mehr, bis sie den Grad von Vollkommenheit erreichet, wo sie sich zum reflektirten Bewußtseyn erhebt, und mit Freyheit sich selbst bestimmen kann. Die höchste Stufe der Materie, in dem bisher bestimmten Sinne, ist die erste Stufe des Geistes, oder dessen, was wir auf dem Reflexionspunkte ausschlüssig mit diesem Ausdruck bezeichnen, und der Materie, als einem selbstlosen

Dinge,

Dinge, das sich nicht selbst anschauen kann, entgegen setzen. Also die absolute Gränze der Materie ist der Anfangspunkt des Geistes. Nun ist die absolute Kraft in dem, was wir ausschlüssig Geist nennen, oder in der bis zum Geiste potenzirten Materie eben so unbeschränkt thätig, als sie es vorher in der noch nicht bis zum Geiste potenzirten Materie war; also hat auch in Rücksicht auf den Geist, als solchen, ein ins Unendliche fortschreitendes Potenziren, dessen Grund in der absoluten Kraft liegt, statt. Was einmal Geist ist, kann nicht nur nicht mehr auf einen Punkt zurückkommen, wo dasselbe Identische als Materie erscheint, sondern es muß, als Geist, auch bis ins Unendliche fort, immer vollkommener werden. Dieses Gesetz hat, in Rücksicht auf jedes Vernunftindividuum statt. Hier liegt der Grund der Unsterblichkeit der Seele. Jeder scheinbare Rückgang ist, von der Vernunft aus betrachtet, nur ein Mittel zum Fortschreiten. Es giebt in dem ganzen Universum keinen Tod. Jede Art des Todes ist nur Uebergang zum erhöheten Leben. So gewiß die Vernunft ist, so gewiß muß sich das rein Absolute in der Erscheinung darstellen; folglich ist in der Geister- und Körperwelt, die beyde nur Eine absolute Kraft beseelt, jedes Individuum in einem ewigen Werden begriffen. Soll zu einem vollkommnern Zustande übergegangen werden, so muß der minder vollkommene zerstört werden. Diese Zerstörung ist der Tod. Aber die Zerstörung hat nur statt, damit das, was zerstört wird, in einer höheren Vollkommenheit erscheinen könne. Aus dem Tode selbst strömet also ein veredeltes Leben. Die Allheit ist nicht bloß das, was wirklich ist — der ganze Inbegriff des wirklichen

Seyns —; sondern auch das, was in der ganzen Unendlichkeit noch werden soll. Die absolute Kraft, durch die alles wird, ist die absolute Allheit, und Einheit zugleich, die sich durch alle Stufen des wirklichen Seyns, und alles möglichen Werdens bis ins Unendliche fort manifestirt. Es ist immer eine und dieselbe Urkraft, die sich in der Masse der Natur, und in der geistigen Welt ergießet. Der Unterschied zwischen Geist und Körper ist nur ein bestimmter Grad von höherer, oder tieferer Vollkommenheit, worinn sich die Eine absolute Kraft in der Erscheinung darstellt. Bey einem bestimmten Grade, in welchem das einzelne Seyn erscheint, wird die Materie Geist; nur eine Stufe tiefer ist eben das, was sich jetzt als Geist äußert, noch Materie. Folglich ist an sich alles Eins. Der Unterschied zwischen Geist und Materie ist bloß quantitativ, und hat nur auf dem Reflexionspunkt statt. — Ist die Annahme zweyer absoluten Grundprincipien durchaus Vernunftwidrig, wie sich bis zur höchsten Evidenz zeigen läßt, so muß das, was wir auf dem Reflexionspunkt Geist und Materie nennen, und einander entgegensetzen, an sich absolut identisch seyn, und der Grund dieses Unterschiedes auf dem Reflexionspunkte kann nur in der Verschiedenheit der Potenzen statt haben, zu denen das schlechthin Absolute jede Erscheinung erhebt, und so sich darstellt. Einen absoluten Unterschied zwischen Geist und Materie annehmen, heißt, das schlechthin Absolute aufheben. Denn alsdenn müssen zwey absolute Grundprincipien seyn. Aber diese können nur insofern seyn, als sie sich widersprechen, und folglich nicht sind.

Zweytes Hauptstück.

Religion.

§. 84.

Die Religion ist von der Natur der Intelligenz unzertrennlich, so wie das Setzen des schlechthin Uebersinnlichen von derselben unzertrennlich ist.

Es ist unläugbare Thatsache, daß alle Nationen, die zum Selbstbewußtseyn gekommen sind, religiös sind. Und es läßt sich aus Principien a priori beweisen, daß es so seyn müsse. Wenn daher einige Reisebeschreiber gewisse Nationen wollen entdeckt haben, von denen sie behaupten, daß bey ihnen gar keine Spur von Religion anzutreffen sey, so kann dies in den Augen derer, die sich bis zur deutlichen Erkenntniß der Natur der Intelligenz emporgehoben haben, nichts anders heißen, als daß zwar diese Reisebeschreiber keine solche Spur gefunden haben — welches aus verschiedenen Gründen leicht zu erklären ist —; daß aber daraus keinesweges folge, daß die religiöse Gesinnung solchen Nationen noch durchaus fremd sey.

Die Religion äußert sich anfangs als ein bloßes Gefühl. Es ist gar nicht zu läugnen, daß schon ein gewisser Grad von intellektueller Cultur erfordert werde, bis die Menschen auf dieses ganz eigne, zwar nothwendige, aber unaussprechliche Gefühl besonders reflektiren, es auf irgend eine Art auffassen, und durch einen bestimmten Ausdruck bezeichnen. Kann nun gezeigt werden, daß ein gewisses Gefühl, das nie, auch auf der höchsten Stufe der intellektuellen Cultur, durch einen ganz passenden Ausdruck charakterisirt werden kann, und das man unter den cultivirten Nationen Religiosität nennt, von der Natur der Intelligenz unzertrennlich sey, so ist auch dadurch zugleich bewiesen, daß sogleich mit dem ersten Akt des Bewußtseyns Religiosität vorhanden sey, und daß es schlechthin keinen Menschen, der zum Bewußtseyn gekommen ist — und ohne Bewußtseyn ist man noch nicht Mensch — ohne Religiosität geben könne, ob man gleich noch nicht fähig ist, das, was wirklich vorhanden ist, durch einen bestimmten Ausdruck zu bezeichnen, oder durch solche Handlungen, die man religiös nennt, äußerlich darzustellen.

Jeder Mensch befolgt in demselben Momente, als er zum Bewußtseyn kommt, nothwendig die Gesetze des Denkens, ja er bringt sie für sich selbst hervor, ob er gleich auf dieselben nicht besonders sogleich reflektirt, und sie durch einen bestimmten Ausdruck zu bezeichnen weiß. Kein Mensch kann zum Bewußtseyn kommen, ohne zugleich in dem ersten Momente des Bewußtseyns die nothwendigen Handlungsweisen zu setzen, die man auf dem Reflexionspunkte,

wenn

wenn man von allen bestimmten Objekten abstrahirt, und bloß auf die Form reflektirt, nach welcher wir Objekte bestimmen, und untereinander verbinden, Gesetze des Denkens nennt. Die Gesetze des Denkens sind also wirklich in dem Menschen, noch ehe er besonders auf dieselben reflektirt, sie auffaßt, und durch bestimmte Ausdrücke bezeichnet; er hat ein absolutes Bewußtseyn von denselben, weil sie ursprünglich sein eignes Produkt sind, und kein Handeln des Ich denkbar ist, ohne daß es schlechthin intelligent (selbst anschauend, in sich zurückgehend) sey. Aber dieses absolute Bewußtseyn (das ursprünglich anschauende Handeln) ist noch nicht reflektirt, oder es ist noch kein Bewußtseyn jenes absoluten ursprünglichen Bewußtseyn da.

Eben so ist es mit dem religiösen Gefühl. Der Mensch ist nothwendig schon religiös, noch ehe er zum reflektirten Bewußtseyn des religiösen Gefühles kommt. Mit dem ersten Akte des Bewußtseyns ist schon nothwendig das gesetzt, was als der Grund aller Religion angesehen werden muß.

Wir haben bisher durch die ganze Deduktion des Bewußtseyns unwidersprechlich bewiesen, daß kein Bewußtseyn des Sinnlichen (Beschränkten) möglich sey, ohne ein Bewußtseyn des schlechthin Uebersinnlichen. Das Ich ist uns ursprünglich ein intelligentes Streben nach dem schlechthin Uebersinnlichen. Es sieht nothwendig das schlechthin Uebersinnliche als das Reale κατ' ἐξοχήν an, wodurch alle wirkliche (beschränkte) Realität, als das, was nicht seyn soll, angesehen

wird. Das Sinnliche wird als entstanden aus dem schlechthin Uebersinnlichen, als dem absoluten Grunde, bestimmt. So wie also etwas Beschränktes gesetzt wird, wird zugleich ein Unbeschränktes gesetzt, das, als solches, nicht entstanden seyn kann. Denn der Charakter des Sinnlichen besteht eben darinn, daß es, als entstanden, betrachtet wird, und daher bey dem Bewußtseyn desselben nach einem Grunde gefragt werden muß. Da nun das Uebersinnliche als das absolute Gegentheil des Sinnlichen betrachtet wird, so kann das Uebersinnliche nicht als entstanden angesehen werden; sonst fiele es in die Sphäre des Sinnlichen. Daher bey den Kindern das bedeutende Warum bey der Erblickung jedes Gegenstandes, ehe sie noch den geringsten Unterricht davon bekommen, daß man nach dem Grunde jedes Erfahrungsgegenstandes, den man wahrnimmt, fragen müsse. Wer Kinder von dem ersten Momente des zur Reflexion sich erhebenden Bewußtseyns an beobachtet, der wird die Behauptung Hume's, daß sich das Gesetz der Causalität bloß auf Erfahrung, Gewohnheit, Ideenassociation — oder wie man es immer nennen mag — gründe, für ganz grundlos finden. Das Warum wird nicht auf irgend eine Art aus der Erfahrung gelernt, sondern es ist zugleich mit dem Ursprunge des reflektirten Bewußtseyns da, und ist die absolute Bedingung jeder möglichen Erfahrung. Es wird in demselben Momente von der Intelligenz gesetzt, als sie sich zum reflektirten Bewußtseyn erhebt.

Der Grund dieses ursprünglichen, und aus keiner Wahrnehmung erklärbaren Warum liegt einzig

zig in dem nothwendigen und ursprünglichen Setzen eines schlechthin übersinnlichen Princips, das als das einzige Reale an sich, angesehen wird. Daher kann kein Vernunftwesen bey einem einzelnen Seyn stehen bleiben; es muß dasselbe als abhängig von einem höheren, als dem Grunde desselben, betrachten, und daher bey jeder Erscheinung nach dem Grunde fragen. Sobald der Grund von irgend einer Erscheinung gefunden ist, tritt derselbe selbst in das Gebiet der Erscheinungswelt; es muß folglich wieder nach einem Grunde gefragt werden, und so geht es ins Unendliche fort, insofern man von einem einzelnen Seyn ausgehet, und dasselbe zu begründen sucht. Man wird hier von Grund zu Grund fortgetrieben, ohne daß man je auf einen absoluten Grund kommt, weil jeder Grund, der auf dem Wege der Erfahrung gefunden wird, selbst eine Erscheinung ist, und folglich eines Grundes bedarf.

Aus eben diesem Grunde, daß wir ein schlechthin Uebersinnliches, als das einzige Reale an sich setzen, können wir weder bey dem Ich, noch bey dem Nicht-Ich (der gesammten Natur), insofern das Eine durch das Andere begränzt, oder das Eine dem Andern entgegensetzt ist, stehen bleiben. Das Ich, begränzt durch die Natur, kann nicht absolut seyn; eben so wenig kann die Natur, insofern ihr die Ichheit, als etwas von ihr wesentlich Verschiedenes entgegengesetzt wird, als absolut gesetzt werden. Beyde Begriffe können nur, wenn ihnen etwas Reales entsprechen soll, als coordinirt (als wechselseitig beschränkt), keinesweges aber als schlechthin absolut angesehen

werden. Denn in dem letzteren Falle würden sie sich selbst widersprechen, und einander aufheben. Der Widerspruch hat nämlich nur dann statt, wenn zwey Entgegengesetzte als real, ohne einen möglichen Vereinigungspunkt gesetzt werden sollen. Ein Vereinigungspunkt muß wenigstens als möglich gesetzt werden, wenn zwey Entgegengesetzte nicht ein absolutes Nichts seyn sollen. Bloß durch den Vereinigungspunkt, er mag nun als bloß möglich, oder wirklich gedacht werden, wird das absolute Entgegenseyn aufgehoben, und bloße Verschiedenheit, die zugleich Aehnlichkeit ist, gesetzt, wenn nämlich der Vereinigungspunkt als eine bloße synthetische, nicht aber als absolute Einheit gedacht wird. Denn in dem letzteren Falle sind zwey Gegenstände des Bewußtseyns, die auf dem Reflexionspunkte als verschieden erschienen, an sich, von dem absoluten Vereinigungspunkt (Indifferenzpunkt) aus betrachtet, schlechthin Eins.

Sind Ichheit und Natur bloß coordinirte Begriffe, so folgt nothwendig, daß weder die Natur aus der Ichheit, noch die Ichheit aus der Natur erklärt werden könne. Denn insofern dem Ich eine Natur gegenüber steht, ist dasselbe nicht absolut; es ist bloß das, was man Subjektivität nennt, die nothwendig durch Objektivität begränzt ist. Eben so wenig ist die Natur absolut, insofern man derselben die Ichheit entgegensetzt; sie ist bloße Objektivität, die ohne Subjektivität, als das, wodurch sie begränzt wird, nicht gedacht werden kann. Ichheit und Natur machen nur die entgegengesetzten Pole Eines

nes absoluten Seyns aus, ohne welches sie schlechthin nicht gedacht werden können. Die absolut Eine Urkraft strömet sich gleichsam in zwey Kräfte aus, die auf dem Reflexionspunkte als entgegengesetzt erscheinen. Die Ichheit erscheinet als die vorstellende Kraft; die Natur als die sich ausdehnende, einen erfüllten Raum hervorbringende (organisirende) Kraft. Objektiv betrachtet beschreiben sie zwey Reihen des Seyns, nämlich des ideellen, und reellen Seyns; das erste äußert sich als Gedanke, das zweyte als Ausdehnung. Beyde Arten des Einen absoluten Seyns können daher nicht nach dem Gesetze der Causalität, als wenn eines aus dem andern entstünde; sondern sie müssen als zugleich seyend, aber nicht als absolut, sondern als subsistirend in dem Einem Absoluten, gedacht werden. Sie sind also zu bestimmen nach dem Gesetze der Substanzialität. Weder das, was man Ichheit, noch das, was man Natur nennt, ist die absolute Substanz; sondern beyde sind nur als die nothwendigen Formen des Seyns, unter welchen die absolute Substanz erscheinen kann, zu betrachten. Man kann also weder bey der Ichheit, noch bey der Natur, insofern Eines dem Andern entgegengesetzt, Eines durch das Andere begränzt wird, stehen bleiben, sondern man muß immer auf die absolute Substanz zurückgehen, deren entgegengesetzte Pole (Arten des Seyns) sie ausmachen.

Daher ist das System des transscendenten Idealisten, der das Objektive aus dem Subjektiven, die gesammte Natur aus der Ichheit ableitet, eben so ab-

furd, als das System des Materialisten, der das Subjektive (das Vorstellen) als ein bloßes Produkt des Objektiven (des Gegenstandes des Vorstellens, der nur vorgestellt wird, keinesweges aber selbst vorstellet) betrachtet. Von zwey coordinirten Reihen des Seyns kann keine als die absolut erste, wovon die zweyte entspringen soll, gesetzt werden. Beyde sind nothwendig zugleich, aber nicht durch sich selbst, sondern durch ein Drittes, als den Vereinigungspunkt. Ist nun von den absolut letzten coordinirten Reihen des Seyns, wie hier von Ich, und Nicht-Ich, die Rede, so muß der Vereinigungspunkt als ein solcher gesetzt werden, der nicht wieder aufs neue in zwey entgegengesetzte Glieder zerfällt, und daher eines neuen Vereinigungspunktes bedarf; sondern der schlechthin absolut ist. Der absolute Vereinigungspunkt zwischen Ich und Nicht-Ich, als ursprünglicher Subjektivität und Objektivität, Geist und Materie — muß in objektiver Rücksicht als absolute Substanz, in welcher jene beyden Arten des Seyns einzig ihr Bestehen haben, ohne die sie folglich Nichts sind, betrachtet werden. So sind in einem Magnet die entgegengesetzten Pole schlechthin undenkbar ohne einen Mittelpunkt, als die Eine Kraft, die sich, dem Scheine nach, in zwey entgegengesetzte Kräfte ausströmt. Aber auch dieser Mittelpunkt ist nicht denkbar ohne zwey Endpunkte, deren Einer Nordwärts, der Andere Südwärts gekehrt ist. So wie also zwey entgegengesetzte Punkte gesetzt werden, wird ein Mittelpunkt gesetzt, und umgekehrt ist kein Mittelpunkt denkbar, ohne zwey entgegensetzte Endpunkte. Das ist der entscheidende Grund, warum

man

man weder bey der Ichheit, als bloßer Subjektivität, noch bey der Natur, als bloßer Objektivität stehen bleiben kann. Beyde sind anzusehen als die entgegengesetzten Pole eines schlechthin Absoluten, das den Indifferenzpunkt von beyden ausmacht; sie sind folglich undenkbar ohne diesen Punkt.

Das Setzen eines schlechthin Uebersinnlichen, als des absoluten Mittelpunktes der Ichheit, und der Natur, der bloßen Subjektivität, und Objektivität, ist der Grund aller Religion. Dieses Setzen geschiehet nicht willkührlich; es hat auch nicht erst auf dem Reflexionspunkte statt, sondern es ist der Natur der Intelligenz wesentlich, und gehet aller Reflexion voraus. Die Idee des schlechthin Uebersinnlichen ist weder ein Produkt der produktiven Einbildungskraft, noch des Verstandes, noch der Phantasie; es ist vielmehr durch keines dieser Vermögen auf irgend eine Art erreichbar. Es ist daher ein reines Produkt der Vernunft selbst. So gewiß also die Vernunft selbst Realität hat, muß auch dieser Idee Realität zukommen. Ohne diese Idee ist durchaus kein Bewußtseyn möglich; sie ist das, wovon alles Bewußtseyn ausgehet, und in welches es zurücklauft. Das wirkliche Ich ist ein intelligentes Streben nach dem schlechthin Uebersinnlichen; folglich ein Streben, das darauf ausgehet, alles Streben aufzuheben. Denn wo ein Streben ist, da hat auch noch Sinnlichkeit — Beschränktheit — statt. Würde das Ich je dieses absolute Strebeziel erreichen, so würde es *realiter* absolut seyn. Es würde dann aufhören, bloße Subjektivität, der die Natur, als bloße Objektivität, entgegenge-

gengesetzt ist, zu seyn. Ein realiter und schlechthin absolutes Ich würde kein Streben mehr, sondern absolute Identität des Subjektiven und Objektiven, d. h. es würde alles in allem, folglich zugleich absolute Totalität seyn. In der absoluten Identität und Totalität — durch welche Ausdrücke vollkommene Wechselbegriffe bezeichnet werden — kann durchaus kein Streben mehr nach irgend einer Realität seyn. Denn jede mögliche Realität ist in der absoluten Identität, die zugleich absolute Totalität ist, als begriffen gesetzt. In der absoluten Identität ist überhaupt kein Gegensatz zwischen Subjektivem und Objektivem mehr denkbar; in sie fällt die höchste Realität und die höchste Idealität als schlechthin Eins. Absolute Idealität (Ichheit) ist absolute Realität, und umgekehrt. Denn wäre Idealität und Realität, mit dem Charakter der absoluten Schrankenlosigkeit gesetzt, nicht schlechthin Eins, so wäre das Eine durch das Andere begränzt, welches wider die Voraussetzung ist. In diesem Falle mangelte dem Einen, wie dem Andern, eine Art von Realität. Das aber, dem irgend eine Art von Realität mangelt, was folglich nicht als absolute Totalität alles Realen gesetzt werden kann, kann auch nicht als realiter, und schlechthin absolut angesehen werden.

Bloß insoferne darauf reflektirt wird, daß das Ich, als ein intelligentes Streben nach realer Absolutheit, darauf ausgehet, alles Streben aufzuheben, und in einen Zustand überzutreten, wo seinem Handeln schlechthin nichts mehr entgegengesetzt, wo es folglich Alles in Allem seyn soll — bloß in dieser Rücksicht

sicht kann es absolut genannt werden. Aber es ist nur absolut im Werden, keinesweges aber im wirklichen Seyn. Man kann daher auch nicht bey dem Ich, insofern es als ein intelligentes Streben nach realer Absolutheit betrachtet wird, stehen bleiben. Denn auch die Natur ist ein Streben nach dem schlechthin Absoluten, und zwar ein intelligentes Streben, nur mit dem Unterschiede, daß das intelligente Princip in dem, was man Natur nennt, noch nicht bis zu dem Grade potenzirt ist, der in dem, was man ausschlüssig Geisterwelt nennt, statt hat. In der geistigen Welt muß also ein bloßes Uebergewicht des intelligenten Princips vor dem materiellen Seyn angenommen werden.

Ist nun die Ichheit sowohl, als die Natur ein bloßes Streben nach absoluter Schrankenlosigkeit, so kann keines von beyden als das schlechthin Uebersinnliche angesehen, sondern dieses muß noch besonders gesetzt werden. Ichheit und Natur sind nur die beyden einzig möglichen Formen des Seyns, unter welchen das schlechthin Uebersinnliche sich manifestiren kann. Dem Wesen nach sind Ichheit und Natur einander nicht entgegengesetzt, sondern schlechthin gleich. Der Gegensatz kommt nur auf dem Reflexionspunkte vor. Auf dem Standpunkte der Vernunft, auf welchem man nur auf das, was an sich ist, nicht aber auf die Formen des Erscheinens sieht, ist die Kraft, wie Schelling sehr richtig sagt, die sich in der Masse der Natur ergießt, dem Wesen nach dieselbe mit der, welche sich in der geistigen Welt darstellt, nur daß sie dort sich mit dem Uebergewicht

wichte des materiellen, wie hier mit dem des ideellen Seyns manifestirt; aber auch dieser Gegensatz, welcher nicht ein Gegensatz dem Wesen, sondern nur der Potenz nach ist, erscheint als Gegensatz nur dem, der sich außer dem Indifferenzpunkte befindet, und die absolute Indentität nicht selbst als das Ursprüngliche erblickt. Sie erscheint nur dem, welcher sich selbst von der Totalität abgesondert hat, und inwiefern er sich absondert, als ein Producirtes; dem, welcher nicht aus dem absoluten Schwerpunkte gewichen ist, ist sie das erste Seyn (das rein Productive), folglich das Seyn, das nie producirt worden ist, sondern ist, so wie nur überhaupt etwas ist, dergestalt, daß auch das einzelne Seyn (jedes Individuum in der Geisterwelt und in der Natur) nur innerhalb derselben möglich, außerhalb derselben aber, also wirklich und wahrhaft, nicht bloß in Gedanken abgesondert, Nichts ist. Könnten wir alles, was ist, in der Totalität erblicken, so würden wir im Ganzen ein vollkommenes quantitatives Gleichgewicht von Subjektivität und Objektivität (Ichheit und Natur, Vorstellungs- und Ausdehnungskraft), also nichts, als die reine Identität, in welcher nichts unterscheidbar ist, gewahr werden, so sehr auch in Ansehung des Einzelnen das Uebergewicht auf die eine oder die andere Seite fallen mag, daß also doch auch jene quantitative Differenz keinesweges an sich, sondern nur in der Erscheinung gesetzt ist. Denn da die absolute Identität — das, was schlechthin, und in allem ist — durch den Gegensatz von Subjektivität und Objektivität gar nicht afficirt wird, so kann auch die quantitative Differenz jener beyden

nicht

nicht in Bezug auf die absolute Identität, oder an sich statt finden, und die Individuen in der Körper- und Geisterwelt, welche uns als verschieden erscheinen, sind nicht wahrhaft (dem Wesen nach, oder in Beziehung auf das schlechthin übersinnliche, mit sich selbst absolut identische Princip, durch welches, und in welchem sie sind) verschieden, sondern realiter Eins, so daß zwar keines für sich, aber alle in der Totalität, in welcher die entgegengesetzten Potenzen ursprünglich sich gegen einander aufheben, die reine, ungetrübte Identität selbst darstellen. (Schellings Zeitschrift für speculative Physik. II. Bandes II. Heft. S. 17, 18.).

Das schlechthin Uebersinnliche, absolut Identische, wird durch die Formel, A = A, dargestellt. Das erste A vertritt die Stelle des Subjektes, das zweyte die des Prädikats, oder Objektes. Aber es ist in beyderley Rücksicht Ein und dasselbe ganze A gesetzt. Obgleich also das Uebersinnliche nur unter der Form des Subjektiven und Objektiven erscheinen kann, so ist doch an sich beydes schlechthin gleich. Das Uebersinnliche ist daher weder das Subjektive, noch das Objektive, noch beydes zugleich, insofern beydes als an sich verschieden gedacht wird; sondern es ist nur beydes, insofern es als absolut identisch gesetzt wird. Alle Verschiedenheit, sowohl die qualitative, als quantitative, ist bloße Erscheinung, und an sich Nichts.

In Rücksicht auf das einzelne Seyn (z. B. auf ein Vernunft- und Naturindividuum) hat nur ein quantitativer Unterschied des Subjektiven und Objektiven

ven zwischen dem einen und dem andern Seyn statt. Es ist weder in der Geister- noch Körperwelt irgend ein Individuum denkbar, ohne Subjektivität und Objektivität überhaupt, und dann ohne ein Uebergewicht der Subjektivität oder Objektivität. Wenn wir die Subjektivität als Vorstellungskraft, die Objektivität aber als Ausdehnungskraft bestimmen, so ist kein Vernunftindividuum (kein wirkliches Ich) denkbar, ohne Vorstellungs- und Ausdehnungskraft; eben so wenig ist ein Individuum der Körperwelt möglich, ohne diese zwey Kräfte, nur mit dem Unterschiede, daß, wenn ein Vernunftindividuum mit einem Individuum der Körperwelt verglichen wird, das erstere mit einem Uebergewicht der Vorstellungskraft, und das letztere mit einem Uebergewicht der Ausdehnungskraft gesetzt werden muß. Die Vorstellungskraft, in der niedrigsten Stufe gedacht, heißt Anziehungskraft. Auf dem Reflexionspunkte schreiben wir den Körpern nur Anziehungs- und Ausdehnungskraft zu. Aber an sich ist die Anziehungskraft mit der Vorstellungskraft Eins. Der Unterschied zwischen beyden ist nur quantativ, nicht qualitativ. Die Anziehungskraft also bis zu einer gewissen Potenz erhoben, äußert sich als Vorstellungskraft. Kein Organismus könnte sich zur Vorstellungskraft erheben, wenn nicht in dem, was wir Anziehungskraft nennen, schon dem Wesen nach, und folglich, obgleich nicht actu, doch potentia die Vorstellungskraft läge. Nach dieser Ansicht darf also die Anziehungskraft sich nur bis zu einem bestimmten Grade potenziren, um dann als Vorstellungskraft zu erscheinen. Daß auf dem Reflexionspunkte die Anziehungskraft von der Vorstellungskraft

als verschieden erscheint, und bestimmt wird, das läugnen wir gar nicht. Aber in der Philosophie ist nicht die Frage von dem, was ein Etwas in der Erscheinung, sondern was es an sich ist. Eben so wird nach dem bloßen Reflexionspunkte die Anziehungskraft von der Ausdehnungskraft unterschieden, obgleich an sich beyde Kräfte als schlechthin identisch bestimmt werden müssen. In einem bestimmten Körper wird durch Anziehungskraft die Subjektivität, und durch die Ausdehnungskraft die Objektivität Einer und derselben Substanz vorstellt.

Beyde Kräfte sind in, und mit derselben Substanz (einem bestimmten Körper) gesetzt, obgleich nothwendig mit einem Uebergewicht der einen Kraft vor der andern, wenn nämlich die bestimmte materielle Substanz mit einer andern verglichen wird. Aber das Subjektive, und Objektive ist an sich (dem Wesen nach) schlechthin gleich, das Uebergewicht des Einen, oder des Andern mag seyn, wie es will. Der quantitative Unterschied, wenn er auch noch so groß ist, ändert an dem Wesen durchaus nichts. Wenn ich dem Wesen nach einerley Gold setze, und von einen Goldstücke einen noch so kleinen Theil ablöse, so hat zwischen dem großen Stücke, und dem kleinsten Theile desselben kein qualitativer (wesentlicher), sondern nur quantitativer (zufälliger) Unterschied statt. Ist nun das Subjektive, und Objektive an sich schlechthin Eins, auch bey der größten Differenz der Quantität, nach welcher beydes in einer Substanz gesetzt werden mag; wird ferner durch die Anziehungskraft die Subjektivität, und durch die Ausdehnungskraft die Objek-

tivität bezeichnet, so ist auch die Anziehungskraft an sich schlechthin identisch, wenn gleich der quantitative Unterschied zwischen beyden Kräften in dem Falle, da mehrere bestimmte Körper mit einander verglichen werden, noch so groß seyn mag. Jeder Magnet enthält zwey Pole, die als verschiedene Kräfte angesehen werden können; denn sie wirken in entgegengesetzten Richtungen, wie der Augenschein beweiset. Durch den einen Pol kann die Anziehungs- und durch den andern die Ausdehnungskraft vorgestellt werden. Aber ist denn die magnetische Kraft, die nach entgegengesetzten Richtungen wirkt, an sich verschieden? Ist die Kraft, die nach Norden, und die nach Süden strebt, eine doppelte, mit sich selbst im Widerspruche stehende Kraft? Keinesweges. Daß es an sich nur Eine Kraft sey, die in Rücksicht auf die Pole, die sie bildet, als verschieden erscheint, davon kann sich jeder bis zur höchsten Evidenz überzeugen, wenn er den Magnet auf verschiedene Art zertheilt. In jedem noch so kleinen Theile des Magnets sind wieder die drey Punkte befindlich, die in dem ganzen Magnet beobachtet wurden, nämlich zwey Endpunkte, und ein Mittelpunkt, worinn jene als schlechthin Eins, zusammenfallen. Jeder noch so kleine Theil bildet wieder ein Ganzes. Durch die willkührliche Theilung kann man jeden Endpunkt zum Indifferenzpunkt, und diesen zu dem einen oder andern Endpunkt machen. Folglich sind an sich die Endpunkte, und der Indifferenzpunkt schlechthin Eins. In einem gegebenen Magnet existirt nie ein absoluter, und reiner Südpol, in dem nicht zugleich der Nordpol, und der Indifferenzpunkt enthalten wäre; eben so existirt kein reiner Nordpol. Wenn so was an sich statt hätte,

te, so müßte auch, wenn ich einen gegebenen Magnet im Mittelpunkte zerbreche, nur Ein Pol, mit Vertilgung des Indifferenzpunktes, und des entgegengesetzten Poles, übrig bleiben. Aber so ist es nicht. Ich erhalte auf der Einen Seite, die, so lange der Magnet noch ganz war, nur den Süd- oder Nordpol darstellte, nach der Theilung des Magnets wieder zwey entgegengesetzte Pole, und einen Mittelpunkt. Man mag also theilen, wie man will, so kommt man nie aus der Totalität der magnetischen Kraft heraus. Mit jedem noch so kleinen Theile eines gegebenen Magnets ist ein Indifferenzpunkt sammt zwey entgegengesetzten Polen gesetzt. Folglich ist jeder mögliche Punkt eines gegebenen Magnets an sich als Identität, und Totalität der magnetischen Kraft, d. h. als Indifferenzpunkt, und als Süd- und Nordpol anzusehen; es kömmt bloß auf die willkührliche Beziehung, und Ansicht an, ob ein Punkt als Süd- oder Nordpol, oder als Indifferenzpunkt bestimmt wird.

Dasselbe Verhältniß also, daß bey einem gegebenen Magnet zwischen den entgegengesetzten Polen, und dem Indifferenzpunkt statt hat, muß auch in Ansehung der Subjektivität, und Objektivität überhaupt, oder der gesammten Ichheit (Geisterwelt), und der Natur (materielle Welt) angenommen werden. Die gesammte Ichheit auf der Einen, und die gesammte Natur auf der andern Seite machen die entgegengesetzten Pole aus, unter welchen, als den einzigmöglichen Formen des Seyns, das rein Absolute, das der Indifferenzpunkt ist, sich manifestirt. Weder die gesammte Ich-

heit (der ganze Inbegriff von Vernunftindividuen) als die Reihe des subjektiven Seyns, noch die gesammte Natur, als die Reihe des objektiven Seyns, insofern jede Reihe einzeln betrachtet wird, noch beyde zugleich, insofern sie als an sich verschieden bestimmt werden, machen das Wesen des rein Absoluten aus. Denn nach dieser Ansicht sind sie einander coordinirt. Was einem Andern coordinirt ist, kann, als solches, nicht als absolut angesehen werden, sondern es setzt ein Absolutes voraus. Unter zwey coordinirten Reihen des Seyns ist die Eine so nothwendig, als die Andere unter der Voraussetzung eines schlechthin Absoluten; ohne diese Voraussetzung sind beyde Nichts. Es kann daher unter zwey coordinirten Reihen keine aus der andern abgeleitet werden; denn keine ist, insofern sie einer andern coordinirt ist, absolut; und unter der nothwendigen Voraussetzung eines schlechthin Absoluten sind beyde zugleich; es hat keine Succession statt. Nur unter der Bedingung, daß Subjektivität, und Objektivität nicht einzeln, und dann nicht als an sich verschieden bestimmt werden, kann ein absoluter Indifferenzpunkt, als die absolute Eine Unkraft, gesetzt werden, die nur unter diesen zwey einzigmöglichen Formen, der Subjektivität nämlich, und der Objektivität, ihr Seyn manifestiren kann. Das schlechthin absolute Seyn, als solches, kommt nie zum Vorschein, sondern immer nur unter der Form der Subjektivität, oder der Objektivität (der Ichheit, oder der Natur). Aber es ist so gewiß, als die Subjektivität, und Objektivität ist; denn beydes ist ohne die Voraussetzung des schlechthin Absoluten, also isolirt

betrachtet, durchaus unmöglich, und an sich Nichts. Aber da die Eine absolute Unkraft der Grund von beyden ist, so muß auch beydes in Beziehung auf dieselbe schlechthin Eins seyn. Sie sind nun verschieden, insofern man sie außer dieser Beziehung betrachtet, oder aus dem absoluten Schwerpunkte heraus tritt. Diese Verschiedenheit hat auf dem Reflexionspunkt statt, der ohne Gegensatz durchaus unmöglich ist. Versetzt man sich aber von dem Reflexionspunkte, wo das Reale nur, wie es erscheint, keineswegs aber wie es an sich ist, bestimmt wird, auf den höchsten Standpunkt, der die Vernunft selbst ist, wo die Art des Bestimmens gerade umgekehrt ist, indem hier jede mögliche Realität nicht, wie sie erscheint, sondern wie sie an sich ist, bestimmt wird, so wird jener Gegensatz nothwendig aufgehoben, insofern das durch das an sich Wahre charakterisirt werden soll, und als bloße Erscheinung erklärt.

Aber so wie in einem gegebenen Magnet der Nordpol zugleich in dem Südpol, und dieser in jenem ist, so daß weder ein reiner Nord- noch Südpol gesetzt werden kann, beyde aber nicht denkbar sind ohne einen Indifferenzpunkt, so giebt es schlechthin weder eine reine Subjektivität, noch Objektivität, sondern in der Subjektivität ist zugleich Objektivität, und umgekehrt, und beyde in unzertrennlicher Vereinigung sind nicht möglich ohne das rein Absolute, das weder Subjektivität, noch Objektivität, sondern das ist, in welchem, und durch welches beydes absolut Eins ist. Das rein Absolute ist also der Indifferenzpunkt des Subjektiven, und

Objektiven — die Vernunft an sich, die sich theils durch das Seyn der denkenden Subjekte (Vernunftindividuen), theils durch das der denkbaren Objekte (Naturprodukte) manifestirt.

Wenn nun weder Subjektivität ohne Objektivität, noch Objektivität ohne Subjektivität seyn kann; wenn ferner beydes an sich (dem Wesen nach) gleich ist, wie ist denn eine Unterscheidung zwischen Subjekt-Objekt, und Objekt-Subjekt möglich? Nicht anders, als dadurch, daß in dem Subjekt-Objekt (dem Vernunftindividuum) ein Uebergewicht des Subjektiven über das Objektive, und in dem Objekt-Subjekt (dem bloßen Naturprodukt, dem selbstlosen Dinge) ein Uebergewicht des Objektiven über das Subjektive statt hat. Der Unterschied zwischen Subjektivität (Ichheit) und Objektivität (Natur) ist also bloß quantitativ, nicht qualitativ. Dieser bloß quantitative Unterschied des an sich identischen Subjektiven, und Objektiven läßt sich durch die Formel, $A = B$, bezeichnen. Denn in der Formel, $A = A$, ist aller Unterschied, sowohl qualitativer, als quantitativer, aufgehoben. Durch die letztern Formel wird also die absolute Identität, die zugleich absolute Totalität ist, bezeichnet. Aber durch die Formel $A = B$ wird zwar eine absolute Gleichheit zwischen beyden dem Wesen nach, aber doch zugleich ein Unterschied der Quantität nach, angedeutet. A und B sind zwar an sich gleich, aber ungleich der Potenz nach. In dem Einen liegt ein Uebergewicht über das andere; aber es ist durch diese Formel noch nicht bestimmt, ob B das minus

von

von A, oder A das minus von B sey. Beydes ist nicht bloß denkbar, sondern nothwendig, wenn es nur zwey Reihen des Seyns giebt, zwischen denen kein anderer Unterschied, als ein bloß quantitativer, angenommen werden kann. Nun sind aber nur zwey Reihen des Seyns, deren Eine die intellektuellen, die andere die materiellen Substanzen begreift, möglich; und es kann zwischen denselben kein anderer Unterschied, als ein bloß quantitativer, angenommen werden, also muß in der Einen das Uebergewicht in A über B, und in der andern in B über A liegen. Jede von diesen Reihen ist ein $A \doteq B$. Aber dies ist nur ihr gemeinschaftlicher Ausdruck, wodurch folglich keine von der andern unterschieden werden kann. Sollen sie von einander unterschieden werden, so müssen sie durch die specifische Differenz bestimmt seyn. Dieses geschieht hier, da kein qualitativer Unterschied an sich möglich ist, durch das plus, und minus. Das Uebergewicht muß entweder in A über B, oder in B über A liegen. Wenn daher die Reihe des Seyns, welche die Vernunftindividuen in sich begreift, bezeichnet werden soll, so kann sie nicht anders bezeichnet werden, als durch die Formel, $A \overset{+}{=} B$; dieser Reihe stehet die andere Reihe, nämlich die des materiellen Seyns gegenüber. Hier muß das Uebergewicht auf B fallen. Sie kann also in Beziehung auf die erste Reihe nicht anders charakterisirt werden, als durch $A \overset{+}{=} B$. Beyde sind aber an sich (dem Wesen nach), einander gleich. Das B nimmt in beyden Reihen bloß darum die Stelle des Prädikats ein, um den quantitati-

ven Unterschied zu bezeichnen. An sich ist hier auch das B nichts anders, als A; es ist nur in Quantität versetzt. Also das Identische von den beyden Reihen kann nicht anders bezeichnet werden, als durch A = A. Wird nämlich auch von dem quantitativen Unterschied abstrahirt, so fallen die beyden Reihen $A \dot{+} B$, und $A \dot{+} B$ absolut zusammen, und sind dem Wesen nach nichts anders, als A = A. Die absolute Totalität des Realen kann also füglich unter dem Bilde der folgenden Linie dargestellt werden,

$$\frac{A \dot{+} B \qquad A \dot{+} B}{A = A}$$

worinn nach jeder Richtung dasselbe Identische, aber nach entgegengesetzten Richtungen mit überwiegendem A oder B gesetzt ist, in den Gleichgewichtspunkt aber das A = A fällt. Auf diese Art hat erst unlängst Schelling die Totalität des Realen dargestellt. (Siehe dessen Zeitschrift der speculativen Physik II B. II H. S. 29.). Ueber diese Linie macht Schelling noch folgende Bemerkungen.

1) Es ist durch die ganze Linie dasselbe Identische gesetzt, und auch bey $A \dot{+} B$ ist nicht B an sich, sondern nur überwiegend gesetzt. Eben dasselbe gilt von A bey $A \dot{+} B$.

2) Was von der ganzen Linie gilt, gilt auch von jedem einzelnen Theil derselben ins Unendliche. Denn nichts kann seyn ohne Subjektivität, und Objektivität, folglich ohne $A \dot{+} B$, und $A \dot{+} B$,

und

und ohne einen Indifferenzpunkt, also ohne A = A. Was folglich von der ganzen Geisterwelt, und der ganzen Natur, als dem Inbegriffe aller materiellen Substanzen gilt, muß auch von jedem Vernunftindividuum, und jeder bestimmten materiellen Substanz gelten. So wenig die gesammte Geister- und Körperwelt eines A = A entbehren kann, so wenig kann ein einzelnes Individuum in der geistigen, oder materiellen Welt desselben entbehren, und umgekehrt.

3) Die construirte Linie ist ins Unendliche theilbar, und ihre Construktion ist der Grund aller Theilbarkeit ins Unendliche. Hieraus erhellet auch, warum die absolute Identität nie getheilt wird. In jedem Theile sind nämlich noch die drey Punkte, d. h. die ganze absolute Identität, welche nur unter dieser Form ihr absolutes Seyn manifestiren kann. — Aber eben daß die absolute Identität nie getheilt wird, macht die unendliche Theilbarkeit von dem möglich, was nicht die absolute Identität, sondern ein einzelnes Ding ist.

4) Nennt man $\overset{+}{A} = B$, und $A = \overset{+}{B}$ Pole, A = A aber den Indifferenzpunkt, so ist jeder Punkt der Linie Indifferenzpunkt, Pol, und dieser, oder der entgegengesetzte Pol, je nachdem er betrachtet wird. Denn da die Linie ins Unendliche theilbar ist, und die Theilung nach jeder Richtung frey ist, weil in jeder Richtung daſſelbe ist,

so kann auch jeder Punkt, einer nach dem andern, Indifferenzpunkt und Pol, und von den beyden Polen jetzt der Eine, jetzt der entgegengesetzte werden, je nachdem ich theile. Hieraus erhellet, a) wie die Linie, abstrahirt davon, daß ich (idealiter) theile, mithin realiter, und an sich betrachtet, absolute Identität ist, worinn gar nichts zu unterscheiden ist; b) wie man, da diese Linie der Ausdruck jedes möglichen Seyns ist, nie aus dem Indifferenzpunkt kommen kann, man mag ein Seyn bestimmen, welches man will.

5) Die beyden Pole können einander unendlich nahe, oder unendlich entfernt gedacht werden.

6) Durch die Verlängerung dieser Linie ins Unendliche können nie mehr, als diese drey Punkte entstehen. Die construirte Linie ist die Form des Seyns der absoluten Identität im Einzelnen, wie im Ganzen.

Da nun weder das $\dot{A} = B$ (das einzelne Vernunftindividuum, oder der Inbegriff aller Vernunftindividuen), noch das $A = \dot{B}$ (als der Ausdruck sowohl jedes einzelnen Naturproduktes, als auch der ganzen Natur, insofern diese der geistigen Welt entgegengesetzt wird) das schlechthin Identische, $A = A$, ist, sondern nur die zwey nothwendigen Formen des Seyns ausdrückt, unter welchen sich dasselbe manifestirt: so ist es begreiflich, warum kein Mensch, wer

er

er auch sey, weder bey der Ichheit, als dem Inbegriff aller Vernunftindividuen, noch bey der Natur, als dem Inbegriff aller selbstlosen Dinge, insofern Eines dem Andern entgegengesetzt ist, stehen bleiben kann. Denn nur bey dem rein Absoluten kann man stehen bleiben; und dieses ist das schlechthin Identische, dem außer sich weder etwas gleich, noch entgegengesetzt ist. Alles, was außer dem schlechthin Identischen gedacht werden mag, stehet unter der Bedingung der Potenz, der Quantität, des plus, und minus. In Rücksicht auf jenes hat durchaus keine Potenz statt. Außer demselben ist alles in einem ewigen Werden begriffen. Es giebt zwar an sich kein schlechthin endliches Seyn. Aber die Unendlichkeit kommt jedem Individuum in der Natur, und in der geistigen Welt nur insofern zu, als es unaufhörlich nach einem höheren Seyn strebt, und in dasselbe wirklich von Zeit zu Zeit übergehet, folglich in einem ewigen Werden begriffen ist. In der rohesten Materie liegt eben sowohl der Funke einer immer fortschreitenden Perfektibilität, als in dem erhabensten Geiste. Sie strebt nothwendig, Geist zu werden, und wird es auch unausbleiblich, sobald alle die Stufenreihen durchgegangen sind, die zwischen ihr, und dem, was man Geist nennt, liegen. Sie erhebt sich durch den dynamischen, und chemischen Proceß bis zum Organismus, der in seinem niedrigsten Grade nichts weiter ist, als eine bestimmte Potenz der rohen, anorgischen Materie. Also zwischen der anorgischen, und organischen Natur hat ebenfalls an sich kein qualitativer, sondern bloß quantitativer Unterschied statt. Das maximum der anorgischen Natur, als solcher, ist die erste Stufe der

organischen Natur. Von der niedrigsten Stufe des Organismus erhebt sich dann die Materie bis zur höchsten. Und diese ist wieder die niedrigste Stufe der Geisterwelt. Von dieser Stufe aus hat wieder ein ewiges Fortschreiten statt. Die Materie, die sich einmal bis zum Geiste potenzirt hat, steigt auf der unendlichen Stufenleiter der Geisterwelt immer höher, ohne daß je eine Stufe erreicht wird, wo ein weiteres Fortschreiten, schlechthin unmöglich, oder wo das Ziel der Unendlichkeit absolut erreicht wäre. In gewisser Rücksicht kann man sagen, daß bloß die Materie endlich ist. Denn sie muß nothwendig einmal eine Stufe erreichen, wo sie in Geist übergehet, und folglich aufhört, bloße Materie zu seyn. Es giebt also kein unendliches Werden der Materie, als solcher; aber es giebt ein unendliches Werden des Geistes, als eines solchen. Was einmal Geist ist, kann nicht mehr zur bloßen Materie zurückkehren, in dem Sinne nämlich, in welchem die Materie auf dem Reflexionspunkte bestimmt wird — als das, dem das Bewußtseyn abgesprochen wird. Nach unserer Behauptung aber giebt es an sich gar keine bloße Materie, d. h. kein Etwas, dem das Princip des geistigen Lebens ganz fremd wäre. Nach uns ist das, was man Materie nennt, nur das minus dessen, was man Geist nennt. Der Funke der Geistigkeit liegt schon in der Materie, er entflammt sich immer mehr, bis er sich gleichsam als die sich selbst erleuchtende Sonne über die materielle Welt erhebt, und als Geist hervorbricht. Keine Materie ist ohne Lichtstoff. Dieser Stoff wird potenzirt bis zur wirklichen Aeußerung des Lichts. Das Licht als solches, in seiner höchsten Potenz ist Sonne.

Das

Das Licht, als Sonne, ist gleichsam das materielle Bewußtseyn der ganzen Natur, die dadurch aus dem Chaos, und der ewigen Nacht hervortritt. Aber auch in seiner höchsten Potenz, als Sonne, leuchtet das Licht noch nicht für sich selbst; es ist noch selbstlos. Es reißt zwar die Natur aus der ewigen Nacht; aber es liegt noch selbst für sich selbst in dieser Nacht begraben. Es muß auch sich aus derselben reißen, und sich selbst erleuchten. Die höchste Potenz der Sonne, ist das eigentliche Bewußtseyn — Geist. Der Geist ist die Sonne, die sich selbst leuchtet, die durch das Bewußtseyn einen ewigen Tag für sich selbst schaffet, und nicht mehr auf die Stufe herabsinken kann, wo sie für sich selbst Nacht, und Finsterniß ist, ob sie gleich andere Gegenstände erleuchtet. Jedes Vernunftindividuum ist für sich eine geistige Sonne, die das ganze unendliche Universum durchläuft, und daher durch die Beleuchtung alles dessen, was ist, und durch die Zurückstrahlung auf sich selbst in einem ewigen Progressus sich aller Realität bemächtiget, ohne sie den übrigen Individuen des Geister- und Naturreiches zu entziehen. Jedes Vernunftindividuum ist Selbstsonne, und wird durch das ewige Fortschreiten immer lichtvoller. Wenn auch alle materiellen Sonnen verlischen, so erhebt sich die Selbstsonne zu einem immer höheren, volleren, und reineren Lichte. Eine Vertilgung des Individuellen Selbstbewußtseyns ist schlechthin unmöglich. Das geistige Princip hat einmal das Uebergewicht über das materielle erlangt; folglich kann es durch das letztere nie mehr besiegt werden. Hier liegt der Grund der Unsterblichkeit, oder der ewigen Fortdauer eines

jeden

jeden Vernunftindividuums, die so gewiß ist, als das Vernunftindividuum selbst weiß, daß es ist. Mit eben der Gewißheit also, als es sagt: Ich bin, kann es auch sagen: Ich bin unsterblich, d. h. in jedem Zeitpunkt für die ganze Unendlichkeit werde ich immer sagen können: Ich bin, und ich bin so, oder so bestimmt. Mein jedesmaliger Zustand für alle die unendlichen Lebensperioden, die ich durchzuwandern habe, um mich zu einem immer höheren Seyn zu erschwingen, wird abhängen von der Stufe des geistigen Lebens, und Lichtes, zu der ich mich in der vorhergehenden Lebensperiode durch eigne Kraft erhoben habe. Denn mit dem Bewußtseyn sondere ich mich von den selbstlosen Dingen ab, in denen zwar schon der Funke der Freyheit glimmt, die aber wegen des Uebergewichtes der Materie über die Geistigkeit durch bloße Naturnothwendigkeit bestimmt sind; durch das Bewußtseyn also bekomme ich mich in meine eigne Gewalt, und bestimme mich mit Freyheit. Von dem Gebrauche meiner Freyheit hängt jeder meiner Zustände in den folgenden Lebensperioden ab. Es hat zwar nothwendig ein Fortschreiten meines geistigen Lebens in jeder künftigen Periode statt; aber der Grad dieses Fortschreitens ist nicht ohne mein Zuthun, oder unabhängig von dem Gebrauch meiner Freyheit bestimmt. Je mehr ich mich in einer vorhergehenden Lebensperiode über das materielle Princip durch eigne Selbstthätigkeit erhebe, oder jemehr ich meine sinnlichen Neigungen der Herrschaft der Vernunft unterwerfe, desto geistiger, und beseligender wird auch für mich der Zustand seyn, in den ich bey einer künftigen Periode übertrete. Aber ob ich gleich den Einfluß

des

des materiellen Princips durch das unausgesetzte Streben, die Vernunftherrschaft zu verstärken, immer mehr vermindern kann, so ist es doch schlechthin unmöglich, mich je von demselben gänzlich unabhängig zu machen, und in einen schlechthin reinen Geist überzutreten. Daher wird immer in jeder künftigen Lebensperiode eine Art von Organisation absolut nothwendig seyn. Diese wird sich immer mehr vergeistigen, und zwar genau nach dem Verhältniß, als ich mich durch Freyheit selbst vergeistigte, oder meine gesammte Sinnlichkeit der Vernunftherrschaft unterwarf. Die Organisation ist, objektiv angesehen, das Werkzeug meiner geistigen Thätigkeit. Jemehr also meine Organisation veredelt wird, desto größer, ausgebreiteter, und unabhängiger von der materiellen Welt wird meine geistige Thätigkeit, und desto himmlischer der Himmel seyn, der mir in jeder künftigen Lebensperiode zu Theil wird. Aber die fortschreitende Veredlung, und Vergeistigung meiner Organisation hängt schlechthin ab von dem Grade, nach welchem ich die Wirksamkeit des geistigen Princips durch den rechten Gebrauch der Freyheit, die mir mit dem ersten Erwachen des Bewußtseyns zu Theil wurde, zu erhöhen suchte; jemehr ich mich bestrebte, selbst Geist zu werden. Was der Mensch säet, das wird er nothwendig ernden. Der Lasterhafte wird zwar seinen Zustand, wenigstens für die nächste Lebensperiode verschlimmern. Aber selbst diese Verschlimmerung wird für ihn ein Mittel der moralischen Besserung, und in demselben Verhältniß eines vollkommeren äußeren Zustandes werden. Eine absolute Hölle ist unmöglich.

Die-

Diese ins Unendliche fortschreitende Potenzirung jedes Vernunftindividuums, und zwar nach dem genauen Verhältnisse der moralischen Handlungsweise, ist schlechthin nothwendig unter der Voraussetzung, daß zwischen dem, was wir Materie, und Geist nennen, an sich kein qualitativer, sondern bloß quantitativer Unterschied statt habe; daß das schlechthin Uebersinnliche sich nur unter der Form der Materie, und des Geistes manifestiren könne; daß es die Urkraft sey, die sich in der materiellen, und geistigen Welt ergießet, von Individualität zu Individualität, von Potenz zu Potenz überströmet, und sich darstellt. So gewiß jedes Vernunftindividuum weiß, daß es selbst ist, so gewiß weiß es auch, daß eine materielle Welt ist. Denn die Materie ist nichts anders, als das minus vom Geiste; folglich an sich mit dem Geiste Eins. Hier wird erst die Behauptung des transscendentalen Idealismus recht klar, daß keine Idealität ohne Realität, und keine Realität ohne Idealität möglich sey, und daß mit unsern nothwendigen Vorstellungen, insofern sie wirklich nothwendig sind, auch nothwendig die Objekte derselben übereinstimmen. Denn der Geist ist ein sich selbst anschauendes Handeln. Dieses Handeln ist aber nie ganz rein von allem Materiellen. So wie sich also der Geist anschauet, muß er nicht bloß das geistige, sondern auch das materielle, das in seinem Handeln liegt, oder Form, und Stoff zugleich finden, ohne daß ihm der Stoff von außen gegeben wird. Denn der Stoff ist mit der Form an sich Eins; es hat auch hier nur ein quantitativer Unterschied statt. Der Stoff ist nur das minus von Form,

oder von dem geistigen Handeln. Der Geist, als solcher, handelt nothwendig mit einem Uebergewichte über das materielle Seyn; sonst würde es zu keiner Vorstellung kommen. Die Materie bis zu einem gewissen Grade potenzirt, wird Geist; aber sie wird nie absolut reiner Geist; es bleibt immer ein minus in Ansehung dessen, was man Materie nennt, zurück, das zwar immer mehr verringert, aber nie ganz vernichtet werden kann. Denn auch das Materielle muß An sich als unendlich angesehen werden, dem zwar durch das geistige Princip immer mehr Abbruch bis ins Unendliche fort gethan, das aber, eben weil es unendlich ist, nie ganz vertilgt werden kann. Diese Unendlichkeit des materiellen Princips ist die Bedingung der unendlichen Perfektibilität eines jeden Vernunftindividuums. Könnte ein Vernunftindividuum je in das absolut, und rein Geistige übergehen, so hätte kein Fortschreiten mehr statt. Sobald die Materie bis zu dem Grade potenzirt ist, wo sie als Geist erscheint, ist das, was man Geist nennt, in einem immerwährenden Steigen, und das, was in demselben Subjekte das Materielle ausmacht, in einem ewigen Fallen begriffen; aber nie kommt es zwischen beyden zur absoluten Identität, zum A = A. Das Vernunftindividuum ist in jedem Zustande bis ins Unendliche fort ein bloßes A + = B.

Bloß in Rücksicht auf seine jedesmalige Potenz ist es ein A = A; denn es ist ein sich selbst anschauendes Handeln. Das Anschauende, und Angeschaute ist folglich in seiner Potenz jedesmal schlechthin identisch.

tisch. Aber es tritt nie aus dem Zustande der Potenzirung heraus, und geht in die absolute Totalität aller Potenzen über, so daß es in dieser Rücksicht A = A, ein schlechthin absolutes, sich selbst anschauendes Handeln wäre. Da es nun immer einer höheren Potenz fähig bleibt, so kann sein Handeln für die ganze Unendlichkeit nicht anders ausgedrückt werden, als durch die Formel, $\overset{+}{A} = B$, dem ein $A = \overset{+}{B}$ gegenüber stehet. Das heißt nichts anders, als: Das Handeln des Vernunftindividuums ist immer übersinnlich, und sinnlich, geistig, und materiell zugleich. So wie es sich also anschauet, muß es nicht bloß das, was in demselben geistig, sondern auch was materiell ist, finden. Das bestimmte Materielle wird ihm nothwendig bey jeder Reflexion auf die Selbstanschauung ein im Raume verbreitetes, bestimmtes Ding, das mit der Vorstellung, insofern die Reflexion nicht durch das Dichtungsvermögen bestimmt wird, absolut identisch seyn muß. Wir können aber den Einfluß der Phantasie auf die Reflexion durchaus abschneiden, und die Reflexion nur auf das richten, was uns durch die Empfindung gegeben ist. Die Empfindung ist aber an sich nichts weiter, als das unmittelbare Anschauen unseres beschränkten Handelns. Also findet das Vernunftindividuum die Dinge nicht ursprünglich außer sich, sondern nur in sich selbst. Sie sind nur die Schranken seines geistigen Handeln, das B, das mit dem $\overset{+}{A}$ unzertrennlich vereinigt, ja das selbst von dem A nicht wesentlich, sondern nur der Potenz nach verschieden ist. So wie also das Vernunftindividuum durch Selbstanschauung das $\overset{+}{A}$ in sich findet, muß es

auch

auch das B, als das minus A finden. Nur nachdem das Vernunftindividuum das B außer sich versetzt hat, als das, wodurch das A noch beschränkt ist, und das nicht seyn soll, weil das Vernunftindividuum nach absoluter Schrankenlosikeit strebt — findet es auch das B, als den Inbegriff der materiellen Dinge außer sich, bey denen in Vergleichung mit dem Vernunftindividuum selbst die geistige Kraft noch das minus ist; folglich muß der Inbegriff der materiellen Dinge in Gegensatz gegen die Geisterwelt durch die Formel, $A \dot{=} B$, ausgedrückt werden.

Aber so gewiß das Vernunftindividuum durch intellektuelle Selbstanschauung weiß, daß es selbst ist, und daß eine materielle Welt ist, so gewiß weiß es auch, daß weder die geistige, noch materielle Welt seyn kann ohne ein schlechthin Uebersinnliches. Mit eben der Nothwendigkeit, als es von aller Reflexion sich selbst, als Glied der Geisterwelt, und eine Natur, als den Inbegriff des materiellen Seyns setzt, setzt es auch das schlechthin Uebersinnliche, als den Indifferenzpunkt jener beyden Welten, die nur als die entgegengesetzten Pole des schlechthin Identischen, $A = A$, anzusehen sind. Dieses ist das absolut Geistige, und absolut Reale zugleich nicht in synthetischer Vereinigung, sondern in absoluter Identität ohne alle Potenz. Es ist das, wornach sowohl der Geist unmittelbar, als die Materie mittelbar strebt, das aber nie erreicht werden kann. Es ist keine bloße Idee (kein bloßer idealer Anknüpfungspunkt, wie z. B. das Ding an sich, um bestimmte Dinge denken

zu können), sondern es ist absolut real. Hier ist das absolut Ideale, und das absolut Reale schlechthin Eins. Die Realität dieser Idee ist also so gewiß, als ich sagen kann: Ich bin. Diese Gewißheit wird so wenig erschlossen, als ich durch Schlüsse zu meinem eignen Bewußtseyn komme, oder von der Realität desselben mich überzeuge. Das ist der Grund, warum kein Mensch, wer er auch sey, bey sich selbst, und bey der Natur, insofern er sich dieselbe entgegensetzt, und folglich zwey Pole des Einen absoluten Seyns, nämlich eine Geister- und Körperwelt setzt — dieses Setzen geschieht aber mit absoluter Nothwendigkeit, und folglich durch kein Räsonniren — stehen bleiben kann. Die Ueberzeugung also von dem Einen schlechthin Uebersinnlichen, von dem $A = A$, ist eben so unmittelbar, und nothwendig, als die von der geistigen, und materiellen Welt, von dem $\dot{A} = B$, und dem $A = \dot{B}$. Die geistige, und materielle Welt ist in einem ewigen Werden, in einem Streben ins Unendliche begriffen Der absolute Grund dieses Strebens ist das schlechthin Uebersinnliche, das sich nur unter den Formen eines beschränkten Seyns, sowohl des geistigen, als des materiellen, des $\dot{A} = B$, und des $A = \dot{B}$ manifestiren kann. Die Bedingung dieses Strebens ist die Beschränktheit, die bestimmte Potenz, die der gesammten Geister- und Körperwelt, folglich auch jedem Vernunftindividuum, und einzelnem Naturprodukt in jedem Momente des Daseyns eigen ist. Das schlechthin Uebersinnliche, als solches strebt nicht; es ist das, was über alle Potenz,

folg-

folglich auch über alles Streben unendlich erhaben ist; aber es ist der Grund alles Strebens in den einzig möglichen Formen des Seyns, unter welchen es sich manifestiren kann, nämlich des geistigen, und materiellen. Nur wo eine Potenz statt hat, ist ein Streben denkbar; aber es kann durchaus nicht gestrebt werden ohne das, was über alle Potenz erhaben ist. Die Eine absolute Kraft kann sich in der Erscheinung schlechterdings nicht anders darstellen, denn als ein Streben ins Unendliche. In dem Begriff des Strebens liegt eine doppelte Kraft, die nach entgegengesetzten Richtungen wirkt. Soll sich also die Eine absolute Urkraft in der Erscheinung darstellen, so muß sie sich gleichsam in zwey Kräfte spalten, die ihre Pole darstellen, und in entgegengesetzten Richtungen wirken. Die Eine absolute Kraft erscheint als ein Streben in der geistigen Welt (der Ichheit), und in der Natur, und zwar in jedem Vernunftindividuum, und in jedem einzelnen Naturprodukt, weil in der relativen Totalität (in dem Inbegriffe aller Vernunftindividuen, oder Naturprodukte) nichts seyn kann, was nicht in dem einzelnen Seyn ist. Ist jedes einzelne Vernunftindividuum, und Naturprodukt ein Streben, so wie die ganze geistige, und materielle Welt, so müssen sich die zwey Kräfte, in welche die Eine absolute Kraft sich zertheilt, in dem ersten sich eben sowohl äußern, als im zweyten. Es sind an sich dieselben Kräfte, die in der geistigen, und materiellen Welt thätig sind, nur unter verschiedener Potenz; sonst würde die erste Welt von der zweyten nicht unterscheidbar seyn. Jedes Vernunftindividuum ist ein $A = B$, wie jedes Naturprodukt, nur mit dem

Unterschiede, daß bey drm ersten ein Uebergewicht des Subjektiven über das Objektive, im zweyten aber ein Uebergewicht des Objektiven über das Subjektive statt hat. Jenes ist also ein $A \overset{+}{=} B$; und dieses ein $A \overset{+}{=} B$. Das Vernunftindividuum, und Naturprodukt ist beydes ein Streben, d. h. ein Wirken, dem von der entgegengesetzten Richtung her entgegengewirkt wird. Das Streben überhaupt kann nicht anders ausgedrückt werden, als durch die Formel, $A = B$, so daß A und B als Kräfte angesehen werden, die nach entgegengesetzten Richtungen auf einander wirken. Man kann beyde Kräfte ursprünglich als Anziehungs- und Ausdehnungskraft charakterisiren; nur in den verschiedenen Potenzen, zu denen sie sich durch die Eine absolute Kraft, die man in Beziehung auf jene Centralkraft nennen kann, erheben, bekommen sie andere Namen. In der höchsten Potenz, die z. B. die Anziehungskraft, ersteigen kann, heißt sie Vorstellungskraft, so wie die Ausdehnungskraft als Wille erscheint. Da nun die beyden Kräfte A und B in entgegengesetzten Richtungen auf einander wirken, so ist klar, daß wenn die Intension in beyden gleich gesetzt wird, in der Erscheinung sie sich einander aufheben. Soll daher durch dieses Wirken und Entgegenwirken eine Erscheinung entstehen, so muß die eine Kraft mit einem Uebergewichte über die andere gesetzt werden. Die Kraft A überhaupt betrachtet, sie mag in den Potenzen, die sie erreicht, einen Namen erhalten, welchen sie will — ist anzusehen als die subjektive, ideelle, die Kraft B hingegen als die objektive, reelle Kraft. Die subjektive, ideelle Kraft ist das intelligens

ligente Princip; die objektive reelle Kraft das materielle Princip. Keines dieser Principien kann ohne das andere gedacht werden. Also schon in der rohesten Materie ist das intelligente Princip, aber es liegt mit dem, wodurch die Materie construirt wird, im Kampfe, und strebt über dasselbe das Uebergewicht zu erhalten. Die Materie ist $A \overset{+}{=} B$. Weder A noch B ist hier als unendlich gesetzt. B hat zwar ein grosses Ubergewicht über A; aber eben weil es nur als überwiegend gesetzt ist, ist es endlich. Denn in A ist ein Gegengewicht, wenn es auch noch so klein ist. Beyde sind nur unendlich in dem Indifferenzpunkte; außer demselben aber sind sie nothwendig endlich. Aber die unendliche Kraft, die in dem Indifferenzpunkte liegt, strömt in beyde über, und äußert sich in A und B, insofern beyde einander entgegenwirken, als ein Streben. In der Materie liegt das Uebergewicht in B. Dieser Zustand kann nicht bleiben. Die unendliche Kraft, die auch auf A überströmt, muß A auf Unkosten des B immer höher potenziren, bis das vollkommene Gleichgewicht zwischen A und B hergestellt ist. A ist also im Steigen, B im Fallen begriffen. B soll immer mehr vermindert werden. B ist also das zu Begränzende, oder Begränzbare; A das Begränzende, an sich Unbegränzbare. So bald zwischen A und B ein vollkommenes Gleichgewicht statt hat, fängt das Geistige an, hervorzutreten. Der Geist ist die höchste Potenz der Materie überhaupt, als solcher; denn der Geist, als solcher, ist wieder neuer Potenzen bis ins Unendliche fort fähig. Also nur in Gegensatz gegen die noch nicht bis zum Geiste potenzirte Materie hat ein

vollkommenes Gleichgewicht zwischen Geist und Materie statt, welches durch $A \overset{+}{=} B$ und $A \overset{+}{=} B$ ausgedrückt wird. Aber der Geist soll sich immer mehr vergeistigen. Das kann nur durch die absolute Kraft geschehen, die in dem Streben des Geistes liegt, und wodurch es unmöglich wird, daß irgend eine Potenz des Geistes die absolut letzte ist. So äußert sich die schlechthin absolute Kraft in der geistigen, und materiellen Welt als ein Streben ins Unendliche, ob sie gleich dieses Streben nicht selbst ist. Kein Produkt weder in der geistigen, noch materiellen Welt kann, als das absolut letzte, angesehen werden. Denn die Kraft, die der Grund dieses Strebens in den beyden Welten ist, ist unendlich. Wäre also irgend ein Produkt in der geistigen, und materiellen Welt das letzte, so müßte die absolute Kraft, der alles, was ist, sein Daseyn zu verdanken hat, in Rücksicht auf dasselbe als erschöpft angesehen werden; und folglich wäre sie nicht unendlich, welches nicht bloß wider die Voraussetzung läuft, sondern auch schlechthin unmöglich ist. Denn ohne Unendlichkeit der Einen absoluten Urkraft wäre gar kein Produkt möglich. Die Eine absolute Urkraft theilet sich nämlich ursprünglich in zwey Kräfte, die in entgegengesetzten Richtungen auf einander wirken. Diese halten sich an sich vollkommen das Gleichgewicht. Aber dadurch kann nichts entstehen. Nur insofern die absolute Urkraft der Kraft A oder B das Uebergewicht giebt, ist ein Produkt möglich. Die absolute Urkraft strömt aber in jedes Produkt über. Daher kann es bey keinem Produkt, als absolut letzten, sein Verbleiben haben. Jedes Produkt ist einer höhern Potenz fähig; folglich wird jedes

Pro-

Produkt durch die absolute Urkraft, die in dasselbe überströmt, ein Produciren ins Unendliche fort. Die absolute Urkraft kann sich also nur insofern in jedem Produkt, das in der geistigen, und materiellen Welt erscheint, als absolut beweisen, daß sie jedes Produkt ins Unendliche fort potenzirt, oder jedes Produkt wieder zum Produktiven macht. In jeder möglichen Potenz, zu der sich ein Produkt durch die absolute Kraft, die in ihm wirkt, erheben mag, äußert sich die letztere unter der Form des A und B, so daß das Uebergewicht entweder auf A oder B liegt. A und B, und zwar $A \dot{+} B$, und $A \dot{+} B$ sind die einzig möglichen Formen des Seyns, unter welchen die Eine absolute Urkraft erscheinen kann; aber zu einem $A = A$, als dem rein Absoluten, und Potenzlosen kommt es in der Erscheinung nie. Das $A = A$ in der Erscheinung ist nur die Identität in einer bestimmten Potenz, keinesweges aber die absolute Identität, die alle Potenzen in sich begreift. Jedes Vernunftindividuum ist z. B. in jedem Akt des Bewußtseyns, insofern bloß auf diesen Akt, dem eine bestimmte Potenz zukommt, reflektirt wird, mit sich selbst identisch, folglich ein $A = A$. Denn es ist in jeder Potenz ein sich selbst anschauendes Handeln; das Anschauende, und Angeschaute (Subjektive, und Objektive) ist durchaus Eins. Aber keine Potenz des Bewußtseyns ist die schlechthin letzte. Also ist auch kein Akt des Bewußtseyns in dem Sinn $A = A$, wodurch die Totalität aller Potenzen ausgedrückt wird. Eine tiefere Stufe, auf der ein Vernunfindividuum stehet, in Vergleichung mit einer höheren, die dasselbe noch zu erreichen hat, ist nicht absolute Identität, $A = A$,

sondern nur relative, A = B, so daß zwischen beyden zwar kein qualitativer, aber doch ein quantitativer Unterschied statt hat.

Das Hauptresultat alles dessen, was bisher in diesem Paragraph gesagt, deducirt, und auseinander gesetzt worden ist, bestehet darinn, daß kein Vernunftindividuum je einen so hohen Grad von Vollkommenheit erreichen kann, daß es nicht einer noch höheren Potenz fähig ist, und folglich als ein $A = B$, wodurch sein jedesmaliges wirkliches Seyn bezeichnet wird, ein $A = A$, welches der Ausdruck des schlechthin Uebersinnlichen ist, voraussetzen muß. Das Vernunftindividuum bleibt immer, in jeder möglichen Potenz, ein bloßes Streben nach dem schlechthin Uebersinnlichen, oder nach dem $A = A$, ist aber nie dieses $A = A$ selbst, insofern dadurch der absolute Inbegriff aller Potenzen, die absolute Identität, die zugleich absolute Totalität ist, bezeichnet wird. Es ist zwar in jeder bestimmten Potenz, und in Beziehung auf die bestimmte Potenz ein $A = A$, d. h. es schaut sein wirkliches Seyn an, und reflektirt es, so wie es ist. Denn es ist ein sich selbst anschauendes Handeln, folglich fällt das Subjektive, und Objektive, das Anschauende und der Gegenstand des Anschauenden absolut zusammen. Aber das Vernunftindividuum, als ein sich selbst anschauendes Handeln, ist nie ein solches Handeln, das keiner höheren Potenz fähig, oder worinn die absolute Totalität aller Potenzen begriffen wäre. Es ist daher in jedem Momente in Beziehung auf eine höhere Potenz, die ins Unendliche fort zu ersteigen ist, ein beschränktes Handeln, zwar nicht

abso-

absolut beschränkt, so daß es bey irgend einem Produkt sein Verbleiben hätte, und folglich kein weiterer Fortschritt möglich wäre, aber doch beschränkt, eben darum, weil weiter fortgeschritten werden kann, und soll. Das Vernunftindividuum ist also in jeder Potenz ein Streben ins Unendliche. Die absolute Kraft, als der Grund dieses Strebens, ist nie erschöpft, sondern strömt immer mit derselben Fülle in den erhöheten Zustand über, und macht das Streben nach höherer Vollkommenheit, und das wirkliche Fortschreiten möglich. Aber die schlechthin absolute Kraft ist nie dieses Streben selbst; sondern sie äußert sich nur in der Erscheinung als ein Streben. Findet sich nun das Vernunftindividuum immer nur als ein Streben, so kann es sich nie als das schlechthin Uebersinnliche *realiter* finden. Denn in jedem möglichen Streben, als solchem, liegt noch Beschränktheit, die eben durch das Streben aufgehoben werden soll; aber das schlechthin Uebersinnliche kann durchaus nicht, als mit Schranken verbunden gedacht werden. Es wird also von dem Vernunftindividuum immer nur vorausgesetzt, als der Grund seines Strebens ins Unendliche; es kann aber nie, als ein wirkliches Seyn, angeschaut werden. Es kommt nie, als schlechthin absolut, zum Vorschein, sondern nur immer unter der Form eines bestimmten Strebens, dem ein anderes Streben entgegengesetzt ist. Das Vernunftindividuum kann also nie eine Stufe der Vollkommenheit ersteigen, auf welcher es das rein Absolute selbst wäre, und daher bey der Selbstanschauung dasselbe als ein wirkliches Seyn vorfinden könnte, so wie es sich selbst findet. Es wird also dasselbe bey

jeder

jeder Reflexion auf sich selbst in der ganzen Unendlichkeit als das voraussetzen müssen, das es sich zwar anmuthet zu seyn (nach welchem es strebt), das es aber nicht wirklich ist. Das liegt nothwendig in der unendlichen Perfektibilität des Vernunftindividuums.

Aber eben so wenig kann das, was sich das Vernunftindividuum entgegensetzt, die Natur, als der ganze Inbegriff aller bestimmten Dinge, je in einem so hohen Grad der Vollkommenheit erscheinen, daß keine höhere Potenz denkbar wäre. Es giebt für das Ich nie einen Himmel, der so himmlisch wäre, daß er nicht himmlischer werden könnte, und sollte. Der Mensch strebt auch wirklich, die ihn umgebende Natur zu einer höheren Stufe der Vollkommenheit zu erheben, oder die Natur zu verschönern. Das geschiehet durch das Kunstprodukt. Das ächte Kunstprodukt ist über das Naturprodukt. Das erstere ist nach einem selbsterschaffenen Ideal gebildet, worinn man die Mängel, die in dem wirklichen Seyn noch vorkommen, und die eben der Grund sind, warum man mit dem wirklichen Seyn unzufrieden ist, zu vermeiden sucht. Das Ideal ist nicht nach dem, was wirklich ist, sondern was seyn soll, entworfen; es gehet also ins Unendliche. Denn das Seynsollen hat keine Gränzen. In jedem ächten Kunstprodukt liegt das Unendliche, das dargestellt werden soll. Nur insofern man Beschränktheit in dem Kunstprodukt bemerkt (ein Etwas, das besser seyn könnte, und sollte), mißfällt es. Soll das Kunstprodukt seinen Zweck erreichen, so muß muß es unser Herz, als das Streben ins Unendliche, ganz füllen, und keine Lücke übrig

las-

lassen; es muß uns in eine Art von Begeisterung setzen, in welchem Zustande wir der Reflexion auf uns selbst, als des Bewußtseyns von Beschränktheit, unfähig sind, und uns nur späterhin zur Selbstbesonnenheit zurückkommen lassen. Man ist bey der Anschauung des ächten Kunstproduktes anfangs außer sich selbst, d. h. ganz in dem Objekte verlohren. Die Rückkehre zum Bewußtseyn seiner selbst ist nur möglich durch das geheime, bald wieder eintretende Gefühl der Beschränktheit, und Unvollkommenheit, die noch im Kunstprodukt liegt, und folglich unser Streben nach dem Unendlichen noch nicht vollkommen befriediget. Es giebt kein wirkliches Ideal, das nicht durch ein höheres, für jetzt bloß mögliches Ideal übertroffen werden könnte. Durch unser Streben nach dem Unendlichen ahnen wir bloß das höhere, wenn wir durch ein ächtes Kunstprodukt in Entzückung versetzt werden, ohne uns des höheren, oder vollkommenern, das uns als möglich vorschwebt, bestimmt bewußt zu werden. Dieses Ahnen des höheren Ideals, das in dem vorliegenden Kunstprodukte noch nicht erreicht ist (was wir jedoch bloß fühlen, und noch nicht bestimmt wissen) ist der Grund der Rückkehre zu uns selbst. Nur wenn wir uns des höheren Ideals bestimmt bewußt werden, gehet unser Ahnen in ein Wissen über; und wir erkennen alsdenn die Unvollkommenheiten des Kunstproduktes. Würde das absolut Ideale, das das schlechthin Uebersinnliche selbst ist, je in einem Produkt durch die Natur, oder Kunst in seiner absoluten Identität, und Totalität wirklich dargestellt, oder realisiret, nie würden wir bey der Anschauung desselben zu uns selbst zurückkommen; denn

nur

nur das Gefühl von Beschränktheit ist der Grund aller möglichen Reflexion. Wir würden uns in dem Objekte, wodurch das absolut Ideale wirklich realisirt würde, für immer selbst verlieren. Das wäre der absolute Himmel, nach dem unser Herz gekehrt ist; die ewige Ruhe, nach der wir uns sehnen. Bloß das Gefühl der Beschränktheit, oder das dunkle Bewußtseyn, daß das Unendliche — absolut Ideale —, dessen wirkliche Realität wir fodern, noch nicht realisirt ist, reißt uns unaufhörlich wieder aus dem Ruhepunkt zu neuer Thätigkeit fort. Denn wir streben nicht nach Beschränktheit, sondern nach absoluter Schrankenlosigkeit. So lange also die Idee der absoluten Schrankenlosigkeit noch nicht realisirt ist, streben wir nothwendig weiter, und werden zur neuen Thätigkeit fortgerissen. Aber diese Idee ist nie ganz zu realisiren, ob sie gleich immer zum Theile realisirt wird. Das schlechthin Uebersinnliche, als solches, erscheint also nie, d. h. es ist in keinem Produkt, weder durch die Natur, noch durch die Kunst, darstellbar. Es muß also bey jedem Produkt vorausgesetzt werden, als das absolut Eine, das an sich ist, und allen Erscheinungen zum Grunde liegt, und das in der Erscheinung ins Unendliche fort realisirt werden soll, also in keinem Zeitpunkte vollkommen zu realisiren ist.

Daraus folgt, daß kein Mensch bey dem, was außer ihm ist, oder bey der Natur, als solcher, stehen bleiben kann. Wenn auch die Natur entweder durch sich selbst, oder durch die Kunst noch so himmlisch wird, so muß sich doch in dem Menschen ein geheimes Gefühl

fühl von Unzufriedenheit, ein unaussprechliches Sehnen nach dem schlechthin Uebersinnlichen, das als solches, durch keinen wirklichen Zustand der Natur darstellbar ist, regen. Nie wird uns ein Himmel (ein Zustand der zur höheren Vollkommenheit potenzirten Natur) werden, mit dem wir vollkommen zufrieden seyn könnten, und wo wir folglich nicht nöthig hätten, ein schlechthin Uebersinnliches vorauszusetzen, theils als das, was der in einem noch so vollkommenen Zustande erscheinenden Natur zum Grunde liegt, theils als das, was in der Erscheinung ins Unendliche fort sich noch darstellen soll. Das nothwendige Setzen des schlechthin Uebersinnlichen, als des einzigen Realen, das an sich, d. h. über alle Erscheinungen erhaben ist, und das selbst in der Erscheinung real werden soll, ist der Grund, warum kein Mensch mit der wirklichen Welt zufrieden seyn kann, und daher unaufhörlich eine bessere Welt, eine neue Erde, und einem neuen Himmel postulirt; folglich der Grund des allgemeinen Glaubens von dem Untergange der Welt.

§. 85.

Wesen der Religion.

Das schlechthin Uebersinnliche, das jeder Mensch, durch bloßen Vernunftinstinkt getrieben, setzt, macht das Wesen der Religion aus. Es ist das Göttliche Κατ' ἐξοχήν, das unter tausenderley Formen angebethet wird. Würde man bloß bey dieser rein vernünf-

tigen

tigen Voraussetzung stehen bleiben, so würde nie weder Unglaube, noch Aberglaube möglich seyn. Aber man will theils darüber spekuliren, theils es durch Phantasie anschaulich machen. Bleibt die Spekulation bloß auf dem Reflexionspunkte stehen, und dringt nicht bis zum Wesen der reinen Vernunft, oder bis zum Indifferenzpunkte des Subjektiven, und Objektiven vor, so entstehet, bey consequenter Denkart nothwendig Unglaube, wie wir tiefer unten zeigen werden. Wird aber das schlechthin Uebersinnliche durch das gemeine Denken bestimmt, so ist der Einfluß der Phantasie, die nie geschäftiger ist, den Gegenständen des Denkens ihr Zaubergewand umzuhängen, als wenn es auf die Bestimmung des Uebersinnlichen ankommt, unvermeidlich; und so entsteht nothwendig Aberglaube. Es kann schlechthin keine positive Religionsanstalt geben, wo das Wesen der Religion nicht mehr, oder weniger durch Phantasie entstellt wäre. Nur die wahre Philosophie kann die Religion in ihrer Reinheit darstellen. Die wahre Philosophie ist nothwendig religiös, wie der gemeine Menschensinn; aber sie hat den Vorzug vor dem letztern, daß sie rein religiös ist, und vor jeder Gefahr des Aberglaubens sicher gestellt ist. Denn sie kennet die Gränzen genau zwischen dem Verstande, der von produktirer Einbildungskraft, zwischen der Phantasie, die von der Einbildungskraft, und dem Verstande abhängt, und endlich zwischen der Vernunft, die nur von sich selbst abhängt, und daher das Reale nicht nach dem täuschenden, und sonst unvermeidlichen Schein, der durch Einbildungkraft, Verstand, und Phantasie hervorgebracht wird, sondern so, wie es

an

an sich ist, bestimmt. In Absicht auf den gemeinen Menschensinn ist zwar die Vernunft auch thätig; denn ohne die Thätigkeit der Vernunft ist weder Einbildungskraft, noch Verstand, noch Phantasie — lauter Vermögen, die zum reflektirten Bewußtseyn unentbehrlich sind — möglich. Aber man kennet hier die bestimmten Gränzen zwischen der Vernunft, und den untergeordneten Vermögen nicht; man ist daher unfähig, das, was bloß durch die Vernunft gesetzt ist, ganz rein, und unvermischt von den Produkten der Einbildungskraft, des Verstandes, und der Phantasie aufzufassen. Die Vermögen, und Produkte derselben fließen bey dem gemeinen conkreten Denken zusammen. Der gemeine Menschensinn setzt nothwendig auch in der niedrigsten Potenz ein schlechthin Uebersinnliches. Ohne dieses Setzen ist schlechthin kein reflektirtes Bewußtseyn möglich. Das ist der einzige Grund, warum auch das Kind, das erst zum Bewußtseyn gekommen ist, ohne allen vorhergegangenen Unterricht, daß jede Erscheinung einen Grund haben müsse, dennoch bey allem, was es wahrnimmt, nach einem Grunde fragt. Diese Frage könnte das Kind unmöglich thun, wenn es nicht, durch Vernunftinstinkt getrieben, durch sich selbst, und für sich selbst voraussetzte, daß jede Erscheinung einen Grund haben müsse. Und was heißt denn das: Alles, was wahrnehmbar (Erscheinung) ist, muß einen Grund haben? Nichts anders, als: Nichts, was wahrnehmbar ist, kann absolut, d. h. durch sich selbst seyn, was es ist. Das bedeutende Warum, das nicht gelernt wird, sondern in der Natur der Intelligenz selbst liegt, und daher schon mit dem ersten Akt des Bewußtseyns pro-

ducirt wird, enthält also zwey Sätze: 1) Es ist etwas schlechthin Uebersinnliches; und 2) kein Wahrnehmbares, als solches, ist dasselbe, sondern abhängig von einem andern Etwas, dieses wieder von einem andern bis ins Unendliche fort, so lange man auf dem Gebiete des Wahrnehmbaren bleibt. Auch dieses Fortschreiten von einer Erscheinung zur andern bemerkt man an den Kindern. Wenn sie fragen, warum z. B. die Erscheinung Z so, und so beschaffen ist, so darf man nicht glauben, daß man sie zufrieden stelle, wenn man ihnen Z aus Y erklärt. Denn nun fragen sie, warum Y gerade so, und nicht anders beschaffen sey. Erklärt man Y aus X, so wiederholen sie in Absicht auf X dieselbe Frage, u. s. w. Durch ihr ewiges Warum können sie auch den gelehrtesten Mann in solche Verlegenheit setzen, daß er endlich zum Geständniß seiner Unwissenheit seine Zuflucht nehmen muß. Und auch hier setzen sie ihm nicht selten noch ein anderes Warum entgegen, und fragen, warum er das, oder jenes, das eben der Gegenstand der Frage war, nicht wisse. Kann das Uebersinnliche, als solches, insofern es nämlich über alle Potenz erhaben ist, auf keine Art wahrgenommen werden, so kann es nur durch ein absolutes Setzen ins Bewußtseyn kommen. Dieses ist eigentlich ein absolutes Fodern, daß ein schlechthin Uebersinnliches, in welchem, und durch welches alle Erscheinungen sind, absolut seyn soll, folglich ohne weiteren Grund. Es soll schlechthin etwas seyn, das sein eigner Grund ist, und wo folglich alles Warum als Unsinn angesehen werden muß. Man ist sich freylich dieses absoluten Setzens nicht bestimmt bewußt, weil es über den Reflexionspunkt

punkt hinüber liegt. Aber dieser absolute Akt kann doch nicht gänzlich verloren gehen, eben darum, weil die Möglichkeit alles reflektirten (bestimmten) Bewußtseyns von demselben, als absolutem Bewußtseyn abhängt. In dem reflektirten Bewußtseyn äußert sich daher jener Akt als absolutes Gefühl. Man fühlt die Nothwendigkeit der Realität des schlechthin Uebersinnlichen, ohne daß man weiß, daß man diese Realität durch ein absolutes Postulat selbst gesetzt hat.

Dieses Postulat ist ein reines Produkt der Vernunft selbst; es muß daher dem Gegenstande desselben so gewiß Realität zukommen, als der Vernunft selbst. Dieses Postulat kommt nicht auf dem Reflexionspunkte zu Stande, und ist daher weder ein Produkt des von der produktiven, zwischen Entgegengesetzten in der Mitte schwebenden Einbildungskraft abhängigen Verstandes (der daher bey seiner höchsten Analysis mit unauflöslichen Widersprüchen endet), noch der von dem Verstande und der Einbildungskraft abhängigen Phantasie. In wiefern auch die Phantasie, als die höchste Potenz des Denkens, als solchen, noch von Verstande, und Einbildungskraft abhänge, haben wir oben gezeigt. Alle Postulate, die auf dem Reflexionspunkte entstehen, gehen auf ein Objekt, das an sich (von dem Indifferenzpunkt aus betrachtet) unmöglich ist. Denn alle dergleichen Postulate sind bestimmt durch ein Denken, das ursprünglich von der Einbildungskraft abhängig ist. Das Wesen der Einbildungskraft bestehet aber darinn, daß sie absolut Entgegengesetzte producirt, und als das Producirende zwischen denselben in der Mitte schwebt. So ist das Subjektive, und Objektive, insofern beydes als einander *realiter*

entgegengesetzt betrachtet wird, ein Produkt der Einbildungskraft. Nur insofern beydes an sich als absolut Eins bestimmt wird, ist es in Rücksicht auf diese Bestimmung ein Produkt der Vernunft. Wir können schlechthin nichts denken ohne Gegensatz des Subjektiven, und Objektiven. Insofern nun dieser Gegensatz als real, und nicht bloß als formal angesehen wird (wie es auf dem Reflexionspunkte nicht anders seyn kann; denn hier wird bloß das Gegebene aufgefaßt; der Gegensatz ist aber wirklich gegeben, weil er durch die produktive Einbildungskraft zum Behufe der Reflexion nothwendig hervorgebracht wird), so beruhet unser ganzes Denken auf einem Widerspruche, der sich auch bey einer vollständigen Analysis der theoretischen Vernunft bis zur höchsten Evidenz nachweisen läßt, wie Kant gethan hat, ob er gleich nicht bis auf die Erkenntniß des letzten Grundes desselben eingedrungen ist; sondern sich damit begnügte, diesen auf dem Gebiete der bloß theoretischen Vernunft unvermeidlichen Widerspruch, als unläugbare Thatsache, vorzulegen. Die Einbildungskraft producirt zum Behufe der Reflexion das Subjektive und Objektive, als zwey einander realiter entgegengesetzte Reihen des Seyns; sie produciret also für die Reflexion einen Widerspruch, der sich über das ganze Gebiet des reflektirten Bewußtseyns erstreckt, und der für den gemeinen Menschensinn bloß dadurch verborgen bleibt, daß die Einbildungskraft zwischen beyden absolut Entgegengesetzten in der Mitte schwebt, und auf solche Art in sie einen Zusammenhang bringt. Wenn man daher auf dem Wege der Spekulation die theoretische Vernunft bis auf ihre Endpunkte verfolgt, und nicht

aus

aus dem höchsten Standpunkt der reinen Vernunft bemerkt, daß die beyden Entgegengesetzten, als solche, ein bloßes Produkt der produktiven Einbildungskraft, an sich aber (von dem Standpunkt der Vernunft aus betrachtet) schlechterdings Eins sind, so findet man nothwendig einen absoluten Widerspruch, der durch kein von dem Reflexionspunkte ausgehendes Denken zu lösen ist. Alles also, was nach der Ansicht des bloßen Reflexionspunktes bestimmt wird, beruhet zuletzt auf einem Widerspruche, und ist an sich Nichts. Folglich enthalten auch alle Postulate, die ihren Ursprung auf dem Reflexionspunkte haben, zuletzt einen Widerspruch, und die Gegenstände derselben sind an sich schlechthin unmöglich.

Nur das, von dem gezeigt werden kann, daß es ein reines Produkt der über Einbildungskraft, Verstand, und Phantasie erhabenen Vernunft ist, oder daß es zum Wesen der Vernunft gehöret, ist absolut real, wenn es gleich in keiner möglichen Wahrnehmung als wahrnehmbar aufgezeigt werden kann, und daher in dieser Rücksicht eine bloße Idee, ein bloßes Postulat ist. Alles, was aus der reinen Vernunft fließt, ist ein Ideales. Aber ein solches Ideales ist nicht weniger real, als das Wahrnehmbare; das absolut Ideale ist vielmehr der absolute Realgrund aller wahrnehmbaren Realität. Hier hat zwischen Möglichkeit, Wirklichkeit, und Nothwendigkeit gar kein Unterschied statt, wie dies der Fall ist bey dem Denken auf dem Reflexionspunkte.

Die Idee des schlechthin Uebersinnlichen ist ein reines Produkt der reinen Vernunft. Dieser Idee, oder diesem Postulat — denn das schlechthin Uebersinnliche kann in keiner Erfahrung als wahrnehmbar nachgewiesen werden; es wird daher bloß postulirt, als das, in welchem, und durch welches alles Wahrnehmbare subsistirt — kommt also, als einem reinen Produkt der reinen Vernunft absolute Realität zu, so gewiß, als die Vernunft selbst ist. Das schlechthin Uebersinnliche ist das Göttliche κατ' ἐξοχήν, das das Wesen aller positiven, noch so abergläubischen Religionen ausmacht. Denn was ist denn der Hauptinhalt aller Religionen? Kein anderer, als der: Es ist ein schlechthin übersinnliches Princip, und dieses ist weder die Natur, noch die Ichheit, insofern das Eine dem Andern, als das Objektive, und Subjektive entgegengesetzt, und beydes als wahrnehmbar betrachtet wird. Denn als entgegengesetzt, und wahrnehmbar betrachtet ist beydes in eine bestimmte Qualität, und Quantität (Potenz) gesetzt; und kann folglich das schlechthin Uebersinnliche, das, als über allen Qualitäts- und Quantitätsunterschied erhaben, absolut postulirt wird, nicht seyn. Man kann also weder bey dem Einen, noch bey dem Andern stehen bleiben. Durch die Ichheit ist der Inbegriff aller Vernunftindividuen, und durch die Natur der Inbegriff aller materiellen Dinge sammt ihren Kräften, und möglichen Verwandlungen bezeichnet. Das Hinausgehen über das Geister- und Naturreich, insofern zwischen beyden ein Qualitäts- und Quantitätsunterunterschied gesetzt wird, ist der Grund aller Religion. Ichheit und Natur (nach dieser Bestimmung) sind die

beyn

beyden Pole eines schlechthin Absoluten, in welchem, und durch welches jene sind. Es ist schlechthin unmöglich, daß die Religion an sich ein bloßes Produkt der Phantasie sey. Die Phantasie ist bloß beschränkt auf das Gebiet des $A \dot{=} B$, und des $A \dot{=} \bar{B}$, oder der beschränkten Vernunftwesen, und der materiellen Dinge, zwar nicht, wie sie in irgend einer wirklichen, aber doch möglichen Erfahrung sind. Denn auch das Dichtungsvermögen ist noch an Raum, und Zeit, und ein Afficirtseyn überhaupt gebunden, obgleich die individuellen Bestimmungen davon ein Produkt der Freyheit sind. Aber von dem Uebersinnlichen, als solchem, muß alles entfernt werden, was auf Raum, Zeit, und Afficirtseyn einige Beziehung hat. Man kann eben darum weder bey dem Ich, noch bey der Natur, noch bey beyden zugleich stehen bleiben, weil sie noch beschränkt sind durch Raum, und Zeit, und Afficirtseyn. Das also, bey dem man einzig stehen bleiben kann, muß absolut, d. h. unabhängig von allen diesen Bestimmungen gesetzt seyn. Wie könnte also das Uebersinnliche ein Produkt der Phantasie seyn, da es über alle Phantasie erhaben ist, und ohne welches selbst die Produkte der Phantasie schlechthin unmöglich sind? Wir können nämlich nur unter der Bedingung etwas durch die Phantasie bestimmen, daß wir ursprünglich ein Uebersinnliches setzen: dieses Setzen ist der Grund und der Schlußstein des ganzen Bewußtseyns, wie wir schon gezeigt haben.

Die Idee des Uebersinnlichen kommt aber auf dem Reflexionspunkte nicht rein, sondern unter der Form eines absoluten Gefühles vor. Man ahnet ein unbekanntes, und unzugängliches Etwas hinter dem großen Theater der Erscheinungen, das zwar nie erscheint, aber als das angesehen wird, wodurch alle Veränderungen, die man wahrnimmt, hervorgebracht werden. Mit diesem unbestimmten Seyn kann man sich nicht befriedigen. Man sucht es daher zu bestimmen. Hier tritt nun das dienstfertige Vermögen, die Phantasie, deren Gebiet zunächst an das Gebiet des Uebersinnlichen gränzt, ein, und stellt das Uebersinnliche durch die mannigfaltigsten Bilder dar, die sie nach dem verschiedenen Grade der Cultur im Vorrathe hat. Man bemerkt fürchterliche, und anziehende Erscheinungen. Das Uebersinnliche wird also theils durch zurückschreckende, theils durch zaubervolle Bilder dargestellt. Diese Bilder werden zwar immer mehr nach dem Maaße der zunehmenden Geisteskultur vergeistiget. Aber sie sind so lange unentbehrlich, bis sich der Mensch durch eine wahre Philosophie zur reinsten Erkenntniß der Vernunft an sich erhoben hat. Selbst wenn das Uebersinnliche als das rein Geistige von weisen Religionslehrern bestimmt wird, können sich Menschen, die noch auf dem Reflexionspunkte stehen, der Bilder, welche die Phantasie vorzaubert, nicht enthalten. Wenn man daher solchen Menschen zuruft: Gott ist ein Geist; diejenigen also, die ihn anbethen wollen, müssen ihn im Geiste, und in der Wahrheit (so wie er an sich ist, oder durch die Vernunft bestimmt wird) anbethen, so darf man nicht erwar-

warten, daß sie dieses verstehen werden. Denn für Menschen, die noch auf dem Standpunkte der Reflexion stehen, ist auch das rein Geistige noch ein Zusammengesetztes von Subjektivität, und Objektivität, oder von dem, was uns als Geist, and Materie erscheint. Das ist nicht bloß der Fall in Rücksicht auf noch sehr rohe, unwissende Menschen (den gemeinen Pöbel unter allen Nationen); sondern selbst in Ansehung solcher Männer, die man Gelehrte von der ersten Größe nennt, wenn sie die Gegenstände des menschlichen Wissens nur nach der Ansicht des Reflexionspunktes betrachten, und sich noch nicht auf den philosophischen Standpunkt erhoben haben. Auf dem Reflexionspunkte ist es schlechthin unmöglich, etwas unabhängig von den Bestimmungen des Subjektiven, und Objektiven zu denken. Daher der beynahe allgemeine, und lärmende Widerspruch von Seiten der scharfsinnigsten, und gelehrtesten Männer, und selbst derjenigen, die man bisher für die größten Philosophen hielt, gegen die Behauptung der Transscendental-Philosophie, daß das rein Absolute ein Handeln schlechthin sey ohne alles Substrat, und folglich ohne alle Bestimmung der Subjektivität und Objektivität. Daher das jämmerliche, und heftige Geschrey über einen vorgeblichen Atheismus, den jene Philosophie herbeyführen soll, weil ihnen die Gottheit, als ein schlechthin absolutes Handeln ohne alles Substrat bestimmt, so viel, wie Nichts ist. Sie haben, den Gesetzen des Denkens gemäß, die sie (durch eine bloße Analysis) nur zu gut kennen, immer ein Subjektives, das durch ein Objektives, und ein Objektives, das durch ein Subjektives bestimmt wird,

im

im Auge, und können sich durchaus nicht zu der rein intellektuellen Anschauung dessen erheben, was sich zu dem Subjektiven, und Objektiven absolut indifferent verhält, folglich weder das Eine, noch das Andere ist. Sie glauben, wenn sie auch in Rücksicht auf das Göttliche Κατ' ἐξοχην ein Subjektives, und Objektives verlangen, und das, was an sich weder subjektiv, noch objektiv seyn soll, als den größten Unsinn verschreyen, sehr vernünftig zu räsonniren, ob sie sich gleich in einem ewigen Zirkel herumdrehen, und durch ihre Ansicht die Religion, wofür sie zwar mit Recht, aber nur mit Unverstand eifern, an sich gänzlich vernichten. Nur durch die Phantasie, die als reproduktive Einbildungskraft zwischen absolut Entgegengesetzten schwebt, ohne es zu wissen, die sich nicht nur mit Widersprüchen verträgt, sondern deren Wesen ursprünglich darinn bestehet, einen absoluten Widerspruch (das Subjektive, und Objektive, als Entgegengesetzte, die nie zu vereinigen sind) zu unterhalten — stehen sie noch fest auf dem Gebiete der Religion, und werden darauf so lange fest stehen, als sie unfähig sind, den Widerspruch einzusehen, der zwischen dem Subjektiven, und Objektiven liegt, insofern beydes als etwas an sich Reales bestimmt wird.

Kant hat diesen Widerspruch, als Thatsache, bis zur höchsten Evidenz durch eine vollständige Analysis der theoretischen Vernunft dargestellt, ohne jedoch bis auf den Grund dieses Widerspruches, ohne welchen gar kein reflektirtes Bewußtseyn möglich wäre, vorzudringen, und in der Natur der Intelli-

genz

genz nachzuweisen. Es ist in der That ein großes Glück für die Welt, daß die Kantianer bisher allgemein nur an dem dürren Buchstaben ihres Meisters nagten, ohne auch nur die leiseste Ahnung von dem Geiste seiner Philosophie, insofern sie bloß kritisch ist, zu haben. Ja es ist sehr gut, daß selbst Kant an seinem eignen Buchstaben hängt, und sich selbst nicht verstehet, oder die Resultate nicht einsieht, auf welche seine meisterhafte Analysis der theoretischen Vernunft führet. Aus dieser Analysis gehet unwidersprechlich hervor, daß die Religion etwas schlechthin Unmögliches sey. Der Widerspruch der theoretischen Vernunft in Absicht auf das Uebersinnliche kann durch die praktische Vernunft, zu der Kant in letzter Instanz seine Zuflucht nimmt, nicht gehoben werden. In Beziehung auf praktische Vernunft, insofern sie der theoretischen entgegengesetzt wird, kann nur der Wunsch statt haben, daß die Idee des Uebersinnlichen (die Religion) keinen Widerspruch enthalten möchte, weil man wohl einsieht, daß ohne die Realität jener Idee alle Würde, alles Interesse, und alle Beruhigung des Menschen verlohren gehen müsse, wogegen sich das Herz jedes noch nicht ganz verdorbenen Menschen empört. Die Aeußerung der praktischen Vernunft kann auf folgende Art ausgedrückt werden: „Möchte doch die Religion keine Schimäre seyn!“ Ob sie eine Schimäre sey, oder nicht sey, darüber kann die praktische Vernunft, insofern sie der theoretischen entgegengesetzt ist, und nicht (nach dem höchsten Standpunkte) mit derselben als absolut Eins betrachtet wird, durchaus nichts entscheiden. Die theoretische Vernunft aber, der allein das Bestimmen

über

über das Seyn, und Nichtseyn zukommt, kann das, was sich offenbar widerspricht, auf keine Art als möglich bestimmen. Nun aber widerspricht sich, wie Kant unläugbar gezeigt hat, die Idee des Uebersinnlichen, also muß ihr alle Möglichkeit abgesprochen werden. Der Widerspruch beruhet auf der subjektiven, und objektiven Ansicht des Uebersinnlichen. Ist das Subjektive, und Objektive, so wie es auf dem Reflexionspunkte erscheint, wirklich an sich einander entgegengesetzt, so ist jener Widerspruch schlechthin unauflöslich, und folglich das Uebersinnliche unmöglich. Der Widerspruch wäre nur zu lösen, wenn man sich bis zur Einsicht der Vernunft an sich, als des Indifferenzpunktes des Subjektiven, und Objektiven, erheben, und daraus zeigen könnte, daß das Subjektive, und Objektive, insofern beydes einander entgegengesetzt wird, eine bloße Erscheinung, und an sich schlechthin Eins sey. Aber Kant läugnet die Möglichkeit, die Vernunft, so wie sie an sich ist, zu erkennen; folglich bleibt auch jener Widerspruch; und ihn durch die praktische Vernunft lösen wollen, ist ein neuer Widerspruch. Höchstens kommt es nach der Kantischen Ansicht bis zu einem Vielleicht, daß die Religion möglich sey. Wenn wir nämlich die Vernunft erkennen könnten, wie sie an sich ist, so würden wir vielleicht einsehen, daß der Widerspruch, der auf der Idee des schlechthin Uebersinnlichen haftet, nur eine Erscheinung sey, und an sich gar nicht statt finde. Aber woher können wir denn wissen, daß nicht das Gegentheil davon statt habe? Das können wir nach der Kantischen Behauptuug, daß uns schlechthin das Vermögen mangle, die Vernunft

an

an sich zu erkennen, nie wissen. Es bleibt also immer bei einem bloßen Vielleicht, das uns in einer so wichtigen Angelegenheit, woran alles, was uns theuer seyn mag, hängt, durchaus nicht beruhigen kann. Wie kann nun Kant glauben, daß auf ein solches Vielleicht die Religion mit unerschütterlicher Festigkeit begründet werden könne? Offenbar nur dadurch, daß er sich selbst nicht verstehet. Würde er die nothwendigen, und unvermeidlichen Resultate, die in seinen Voraussetzungen liegen, einsehen, so würde er entweder behaupten müssen, daß man das Wesen der Vernunft an sich einsehen könne, und müsse, wenn die Religion aus dem Gebiete der Philosophie nicht gänzlich verbannt werden soll, oder er würde gezwungen seyn, die Realität der Religion entschlossen zu läugnen. Ein absoluter Indifferentismus in Absicht auf Religion ist das Grab aller Religion.

Da nun mit den Voraussetzungen Kants, bey consequenter Denkart, die Realität der Religion durchaus unverträglich ist, so war es bey dem allgemeinen, und lebhaften Wetteifer, die Kantische Philosophie zu studiren, zu vertheidigen, und als die einzig wahre allgemein geltend zu machen, ein großes Glück für die Menschheit, daß die zahlreichen Anhänger derselben, die, wie sie bisher augenscheinlich bewiesen haben, für jetzt noch durchaus unfähig sind, sich zu einem geistvollen, bis auf den absoluten Grund aller Erscheinungen eindringenden Systeme, wodurch die Religion einzig gerettet werden kann, zu erheben — bey dem bloßen Buchstaben der Kritik stehen

hen blieben, und die für die Religion verderblichen Resultate, die in den Voraussetzungen derselben lie-gen, nicht einsahen, sondern für die Religion, die sie durch die theoretische Vernunft vernichteten, in der praktischen Vernunft eine unerschütterlich feste Stütze gefunden zu haben glaubten, und daher die Realität derselben mit dem redlichsten Eifer vertheidigten, bloß weil es ihr Meister so gelehrt hatte. Es macht sogar ihrem Herzen (obgleich nicht ihrem Räsonnirvermö-gen) wahre Ehre, daß, als Fichte auf die ganz gei-stige, einzig mögliche Ansicht der Religion für den Philosophen aufmerksam zu machen suchte, sie einen entsetzlichen Lärm über die Gefahr des Atheis-mus schlugen. Entflammt von Eifer für Religion, die in der That das größte Heiligthum der Menschheit ist, und überzeugt, daß durch die Fichtesche An-sicht die Realität der Religion vernichtet werde, kon-nten sie nicht anders handeln, als sie wirklich hande-lten. Sie verdienen also in dieser Rücksicht Achtung. Aber in anderer Rücksicht handeln sie nicht als edle Wahrheitsfreunde, und als wahre Eiferer der Reli-gion. Denn alle klagen über die Unverständlichkeit des Fichteschen Systemes; viele bekennen sogar, daß sie kein Wort davon verstehen; und dennoch tra-gen sie kein Bedenken, über dasselbe bey jeder Gele-genheit das Verdammungsurtheil zu sprechen, und es als atheistisch zu verschreyen. Ist den dieses Betra-gen philosophisch; ist es auch nur anständig für den gemeinsten Menschen, dessen Kopf nicht durch Schwärmerey, oder irgend eine unedle Leidenschaft verkehrt ist, über eine Sache abzusprechen, von der ihm sein eignes Bewußtseyn sagt, daß er nicht das ge-

ring-

ringste davon verstehe? Aus den Vorwürfen, welche man dem Fichteschen System macht, erhellet sonnenklar, daß es den Gegnern desselben, sie seyen Kantianer, oder Antikantianer, die geringste Sorge ist, in den wahren Geist dieses Systemes einzudringen, um dann mit untrüglicher Gewißheit einsehen zu können, ob es denn wirklich atheistisch sey, und ob nicht vielmehr umgekehrt jedes bisherige System, bey consequenter Denkart, unvermeidlich zum Atheismus führe. Wenn sie sich also als ächte Wahrheitsfreunde beweisen, und sich selbst nicht verächtlich werden wollen, so müssen sie sich erst, ehe sie noch Lärm schlagen, mit untrüglicher Gewißheit bewußt seyn, daß sie das Fichtesche System vollkommen verstehen, und daß daraus absolut Atheismus folge. Sagt ihnen aber ihr eignes Bewußtseyn, daß ihnen dieses System noch gänzlich, oder in irgend einem Theile unverständlich sey, so handeln sie bey ihrer Anklage, und Verdammungssucht gewissenlos. Um es aber vollkommen zu verstehen, wird ein mühesames, anhaltendes Studium, das sie jedoch scheuen, erfodert. Sie machen sich die Sache höchst gemächlich. Sie finden nämlich bey einem flüchtigen Durchlesen der Wissenschaftslehre, oder gar bey der Darstellung, die ein anderer, eben so superficieller Leser derselben giebt, daß das System, das hier aufgestellt wird, auf irgend eine Art (sie wissen selbst nicht, wie) mit ihren bisherigen Begriffen über das Wesen der Philosophie, und Religion nicht übereinstimme; und das ist ihnen schon genug, ohne weitere Prüfung dasselbe zu verdammen, und in Absicht auf Religion als atheistisch zu verschreyen. Um ihre Unwissenheit, und

blin-

blinde Verdammungssucht zu decken, nehmen sie ihre Zuflucht zu absichtlichen Verdrehungen dessen, was noch so deutlich gesagt ist *), und tragen den Unsinn, den sie selbst erdichtet haben, in das verhaßte System hinein, um es vor dem gedankenlosen Publikum zu brandmarken, ohne zu bedenken, daß sie sich selbst vor dem besseren Theile des Publikums, das nicht nachbethet, sondern selbst prüft, in Rücksicht auf Geist, und Herz brandmarken

Wenn man alle die Systeme untersucht, die von jeher von den Philosophen, und Theologen zur Begründung der Religion bis auf den Urheber der Wissenschaftslehre ersonnen worden sind, so macht man die glückliche Entdeckung, wodurch selbst die Wahrheit des Fichteschen Systemes bestätigt wird, daß nämlich der Glaube an die Realität der Religion über alle Demonstration erhaben ist. Man findet, daß alle jene Systeme auf eingebildeten Gründen beruhen, und daß folglich nach denselben durchaus keine Religion möglich ist; und dennoch bleibt der religiöse Glaube seinem Wesen nach unerschütterlich fest. Das ist ein offenbarer Beweis, daß jener Glaube von keiner Demonstration, sondern von der Natur der Intelligenz selbst abhängt, die schlechthin nicht gedacht werden kann ohne ein ursprüngliches, aller Reflexion, und Demonstration vorausgehendes Setzen eines absolut übersinnlichen Princips, worinn das Wesen der Religi-

*) Solche absichtliche Verdrehungen findet man in Menge z. B. in den Recensionen, die in der allgemeinen deutschen Bibliothek über meine Schrift: Geist der Philosophie unserer Zeit, erschienen sind.

ligion bestehet. Es wäre in der That übel mit der Menschheit bestellt, wenn dieser Glaube erst anderemonstrirt werden müßte. Der gemeine Menschensinn, als solcher, kann bey allen den unzähligen Formen der sich widersprechenden positiven Religionen, und der eben so einander entgegengesetzten Demonstrationen für die Realität der Religion überhaupt, zu denen die Philosophen, und Theologen ihre Zuflucht genommen haben, durchaus nicht wankend gemacht werden, weil es in dem Wesen der Intelligenz liegt, eben so nothwendig ein schlechthin Uebersinnliches zu setzen, als ein Sinnliches gesetzt wird. Aber der Philosoph, der von einem falschen Princip, z. B. von bloßer Subjektivität, oder Objektivität, als dem Ur-Realen ausgehet, und dann nur auf die Consequenz im Denken, nicht aber auf das innere Gefühl, das nothwendig für Religion spricht, Rücksicht nimmt, muß wenigstens ein theoretischer Atheist werden. Der Dünkel von eingebildeter Weisheit kann sich dann auch aus dem Gebiete der Philosophie auf das des gemeinen Lebens verbreiten, und unter dem großen Haufen die Aussprüche des gemeinen Menschensinnes über die Realität der Religion verdächtig, ja sogar zum Gegenstande der Verachtung, und des Spottes machen. Dies ist besonders dann der Fall, wenn die Lehrer der Religion den rohesten Aberglauben als das Wesen der Religion auf alle mögliche Art geltend zu machen suchen. Wie leicht Atheismus auch unter den niedrigen Volksklassen durch eine seichte Philosophie auf der einen, und durch abergläubischen Religionseifer auf der andern Seite verbreitet werden könne, davon haben wir ein redendes Beyspiel an Frankreich

während der Revolution. Der Unglaube gehet immer von einer falschen Philosophie, selbst wenn sie für die Realität der Religion noch so sehr eifert, aus, und wird dann durch schwärmerische Religionslehrer, obwohl ganz wider ihren Willen, auf das kräftigste unterstützt. Tritt endlich auch noch die Regierung auf die Seite einer abergläubischen Pfaffenreligion, und sucht dieselbe durch allerley Arten der physischen Gewalt, die ihr zu Gebote stehen, geltend zu machen, so muß die Religion bey demjenigen Theile des Volkes, der sich zu einem höheren Grade der intellektuellen Cultur erschwungen hat, immer verhaßter werden. Je abergläubischer eine öffentliche Religionsanstalt ist; je eifriger sie von fanatischen und verfolgungssüchtigen Religionslehrern gepredigt, und vertheidigt wird, so daß gerade das größte Gewicht auf die lächerlichsten, auch dem gemeinsten Menschenverstand, sobald er sich auf einige Prüfung einläßt, in die Augen springenden Thorheiten gelegt wird; je drückender endlich der Zwang ist, den die Staatsgewalt anwendet, um jeden Lichtstrahl in Rücksicht auf religiöse Aufklärung abzuhalten, und die Nacht des Aberglaubens in ihrer die Vernunft entehrenden Herrschaft zu verewigen: desto größer ist die Gefahr des auch unter jenen Menschenklassen einreißenden Unglaubens, die sich zwar nicht mit Spekulation abzugeben pflegen, aber doch einen Grad der Geisteskultur erreicht haben, wodurch sie in den Stand gesetzt werden, die Thorheiten einer solchen Religionsanstalt ohne viele Mühe einzusehen, ob sie gleich noch nicht Geisteskraft genug haben, in das Wesen der Religion einzudringen, und dasselbe von dem zufälligen, oft höchst lächerlichen

Gewande, das ihr eine schwärmerische, und regellose Phantasie umgehängt hat, zu unterscheiden. Dadurch, daß man das Wesentliche der Religion, das an sich so unerschütterlich fest stehet, als die Vernunft selbst, mit dem Zufälligen, das ein bloßes Produkt der Phantasie, und immer wandelbar ist, vermengt, geschieht es einzig, daß man das Erste mit dem letzten zugleich verwirft.

Nur die wahre Philosophie kann nicht bloß unter den Philosophen, sondern auch unter dem gemeinen Volke, und unter jenen Menschenklassen, die sich zwar mit Philosophie nicht abgeben, aber doch nach intellektueller Cultur streben, den Unglauben für immer unmöglich machen. Denn die wahre Philosophie bleibt nicht auf dem Reflexionspunkte, wo das Subjektive, und Objektive (Ichheit, und Natur) als absolut entgegengesetzt erscheint, aus welcher Ansicht alle Widersprüche nicht bloß in Rücksicht auf die gemeinen Gegenstände des menschlichen Wissens, sondern auch auf die Religion entspringen — stehen, sondern sie dringt in das Wesen der Vernunft an sich, als des absoluten Indifferenzpunktes des Subjektiven, und Objektiven, ein. Auf diesem höchsten Standpunkte wird die Religion in ihrer ganzen Reinheit, und unentstellt von den Zusätzen, und Ansichten der produktiven Einbildungskraft, des räsonnirenden Verstandes, und der Phantasie, erblickt; sie ist hier mit der Vernunft absolut Eins, und ihre Realität ist so wenig in Gefahr, bezweifelt, oder geläugnet zu werden, als die Realität der Vernunft selbst.

Auf dem Reflexionspunkte erscheint die Ichheit, und Natur einander absolut entgegengesetzt. Die Na-

nur scheint ihren eignen Gesetzen zu folgen, und sich an unsere noch so vernünftigen Handlungen nicht nur nicht zu kehren, sondern ihnen gerade entgegen zu wirken. Wenn hie und da durch die Natur auch das geschieht, was geschehen soll, oder was unsern vernünftigen Zwecken entspricht, so wird dies als ein bloßer Zufall, als ein Glück angesehen. Der edelste Tugendfreund ist den fürchterlichen, und zerstörenden Wirkungen der Naturkräfte eben sowohl ausgesetzt, als der größte Bösewicht. Ja der letztere, wenn er mit hinreichender Klugheit ausgerüstet ist, wird, weil er sich jedes Mittel, das ihm zuträglich ist, erlaubt, und sich auf eine niederträchtige Art an die Neigungen anderer Menschen anzuschmiegen weiß, unterstützt durch die vereinigte Kraft des großen Haufens, und der Mächtigen der Erde, seine Zwecke viel leichter erreichen, als der Tugendfreund, der, sobald die erkannte Pflicht mit den Regeln der bloßen Klugheit im Widerspruche stehet, gar keine Rücksicht auf die entgegen strebenden Leidenschaften der Menschen nimmt, sondern schlechthin das thut, was ihm die Pflicht gebietet, ohne sich um die für seinen äußern Zustand nachtheiligen Folgen zu bekümmern. Der letztere wird um des Gewissens willen tausend Mittel, die in seiner Gewalt sind, unbenutzt lassen; statt daß derjenige, der kein Bedenken trägt, die Würde der Vernunft in allen den Fällen aufzugeben, wo er einen Vortheil erhaschen kann, sich aller der Mittel bedient, die der Rechtschaffene verschmähet, und daher seine Zwecke weit öfter erreicht, als jener. Daher kommt es, daß gewöhnlich der raffinirte Bösewicht siegt, und der Rechtschaffene unterliegt. Der Bösewicht würdigt seine

subjektive Vernunft zur bloßen Natur herab, und läßt sie den Naturgesetzen dienen. Alle die Menschen, die sich mit gleichen Gesinnungen an ihn anschließen, sind ebenfalls als bloße, mit Verstande ausgerüstete, und daher verstärkte Naturkräfte zu betrachten. Und da die meisten Menschen ihren Neigungen frohnen, folglich die Anzahl der Edeln die kleinste ist, so ist das Uebergewicht der Bösen über die Guten leicht zu erklären. Aber die Vernunft empört sich bey allen den Erscheinungen, wo entweder die mit Verstande ausgerüstete, oder die blinde Natur über den Tugendfreund sieget. Nach ihr soll es schlechthin nicht so seyn, so gewiß sie selbst ist. Das Gute soll absolut gelingen, und das Böse mißlingen. Das ist das göttliche Machtgebot, das sie giebt, an dessen Realisirung sie nicht im geringsten zweifeln kann, ohne sich selbst aufzugeben und zu sagen: Ich bin nicht. Selbst in dem Herzen des Bösewichtes erschallet diese majestätisch gebietende Stimme, und findet bey ihm Beyfall in allen den Fällen, wo seine Selbstsucht nicht im Spiele ist, und ihn übertäubt. Die Natur soll der Vernunft nicht entgegengesetzt, sondern sie soll mit ihr durchaus harmonisch seyn; sie soll nur als Mittel zur Erreichung des Vernunftzweckes dienen. Das ist die Foderung, die alle Menschen, durch bloßen Vernunftinstinkt getrieben, machen. Diese Foderung ist kein bloßer Wunsch, sondern ein reines Produkt der Vernunft; sie kann daher so wenig eine Schimäre seyn, als die Realität der Vernunft selbst.

Aber wie ist die absolute Vernunftherrschaft, oder die vollkommene Harmonie der Natur mit der Vernunft möglich? Auf dem Reflexionspunkte ist uns nichts weiter als wirklich gegeben, als das Subjektive,

und Objektive. Unter dem Subjektiven ist eines jeden individuelles Ich, und der Inbegriff aller übrigen Vernunftindividuen, die als wirklich, oder möglich gedacht werden, und unter dem Objektiven jedes einzelne Ding, und die ganze Natur zu verstehen. Bleibt man bey dem Subjektiven, oder Objektiven, so daß Eines aus dem Andern abgeleitet werden soll, oder bey beyden zugleich, insofern sie als einander entgegengesetzt betrachtet werden, stehen, so ist diese geforderte Harmonie zwischen dem Subjektiven und Objektiven schlechthin unmöglich. Denn Eines ist durch das Andere beschränkt. Gehet man z. B. von dem Subjektiven aus, und hält die in demselben erscheinende Vernunft (das individuelle Ich) für die Vernunft an sich, so ist klar, daß auch alle Vernunftindividuen zusammen genommen, viel zu unmächtig sind, diese absolute Harmonie zu realisiren; sondern daß sie vielmehr sammt und sonders der Natur unterliegen müssen. Bestimmt man aber das Objektive für das Erste, und macht das Subjektive (die ganze erscheinende Vernunftwelt) zu einem Produkt desselben, so daß das, was wir Vernunft nennen, ein bloßes Resultat der auf eine besondere Art organisirten Materie, als solcher, seyn soll, so kann das erscheinende Vernunftindividuum keinen andern Gesetzen, als denen der Materie unterworfen seyn, und alle Foderungen der Vernunft, nach welcher die Materie bloß als Mittel zur Beförderung des Vernunftzweckes dienen, und der Vernunft vollkommen unterworfen seyn soll, sind schimärisch. Wird endlich das Subjektive und Objektive, unter der Form zweyer ursprünglicher, und einander entgegengesetzter Principien gedacht, so daß das

Sub-

Subjektive überhaupt als das intelligente, das Objektive als das organisirende Princip, das nie selbst intelligent, sondern nur ein Gegenstand der Anschauung des intelligenten Princips werden kann, bestimmt wird, so ist ebenfalls klar, daß die gefoderte absolute Harmonie des Subjektiven mit dem Objektiven nie möglich ist. Denn Eines ist durch das Andere beschränkt; keines kann also der vollkommenen Herrschaft des Andern unterworfen werden. Die Herrschaft des Ganzen ist gleichsam zwischen dem Subjektiven und Objektiven getheilt. Jedes Vernunftindividuum hat in Absicht auf die Natur gewisse Schranken, über welche hinaus alle Causalität desselben über die Natur aufhört, und alle Foderungen nichts, als leere und nie zu realisirende Wünsche sind. Und doch kann das Vernunftindividuum die Foderung nicht aufgeben, daß nur die Vernunft herrschen soll, ohne sich selbst aufzugeben, und zu sagen: Ich bin nicht. Jedes Vernunftindividuum ist also mit derselben absoluten Nothwendigkeit, als es sein eignes Seyn setzt, gezwungen, über die Subjektivität und Objektivität hinaus gehen, und ein Etwas setzen, das weder ein Subjektives, noch Objektives ist, sondern, über beydes erhaben, der absolute Grund der gefoderten Harmonie seyn soll. Dieses ist das schlechthin Uebersinnliche; durchaus Unbeschränkte; es ist die Vernunft an sich, oder das, was man durch den Ausdruck Gott bezeichnet. Nur das Subjektive und Objektive ist nothwendig beschränkt, und zwar das Subjektive durch das Objektive, und dieses durch jenes. Aber das Uebersinnliche wird als über beydes unendlich erhaben gesetzt. Es ist nichts Subjektives, folglich kann es nicht durch das Objektive be-

schränkt seyn; es ist aber auch nichts Objektives, folglich stehet ihm kein Subjektives, als das Beschränkende gegenüber. Dem schlechthin Uebersinnlichen wird also nothwendig der Charakter der Allmacht beygelegt. Aber diese Allmacht wird zugleich als rein moralisch bestimmt. Ein allmächtiger Tyrann ist das Grab aller Vernunft. Das Vernunftindividuum kann nur eine schlechthin moralische Allmacht fodern, durch die bloß das möglich seyn, und wirklich werden soll, was zur Erreichung des Vernunftzweckes absolut geschehen soll. Wenn man daher das Wesen des absoluten Postulates jedes Vernunftindividuums, nach welchem ein schlechthin übersinnliches Princip seyn soll, genauer untersucht, so wird dadurch eine durchaus unbeschränkte, und absolut moralische Kraft gesetzt, durch welche unsichtbar, und in Rücksicht auf das ganze unendliche Daseyn jedes Vernunftindividuums immer bloß das geschiehet, was schlechthin geschehen soll, wenn auch die ganze Erfahrung, als solche, das Gegentheil zu beweisen scheint. Die Ordnung der Natur wird also, insofern sie den Foderungen der Vernunft, als solcher, entgegengesetzt ist, nicht als das eigentliche Reale an sich, sondern nur als der Inbegriff von Erscheinungen bestimmt, die als das, was nicht seyn soll, verschwinden sollen. Ueber die Naturordnung wird eine moralische Weltordnung, als das einzige Reale an sich, als das, was schlechthin seyn soll, gesetzt. Wenn immer das geschieht, was schlechthin geschehen soll, dann ist der Mensch vollkommen befriedigt. Denn nach dieser Voraussetzung muß der Vernunftzweck erreichbar seyn; das Gute muß nicht

bloß

bloß in Rücksicht auf das Ganze, sondern auch, was die Hauptsache ausmacht, für jedes Vernunftindividuum gelingen; eben so nothwendig muß das Böse für jeden, der es wirkt, mißlingen. Der Gute muß selbst für sich die Früchte seiner Rechtschaffenheit, so wie der Böswicht die Früchte seines vernunftwidrigen Betragens ernden. Was der Mensch säet, das wird er (für sich selbst) ernden.

In diesem Glauben an eine moralische Weltordnung bestehet das Wesen jeder noch so abergläubischen Religion. Der äußere Zuschnitt einer positiven Religionsanstalt mag beschaffen seyn, wie er will, wenn er nur in Beziehung auf den verschiedenen Grad der Cultur, auf dem ein Volk stehet, als ein zweckmäßiges Mittel angesehen werden kann, jenen Glauben zu beleben, und die Handlungen der Menschen darnach zu bestimmen. In dieser Rücksicht kann selbst der Polytheismus unter einem noch sehr sinnlichen Volke weit zweckmäßiger seyn, als der Monotheismus, der nur bey einer höheren Verstandescultur nothwendig wird. Eben so ist der Katholicismus für manche Nation weit wohlthätiger, und wirksamer zur Beförderung der Moralität, als der Protestantismus. Aber keine äußere Religionsform kann als perpetuirlich angesehen, und für immer behauptet werden, so wenig die Menschheit nur bis zu einem gewissen Grade perfektibel ist. Jede positive Religion muß sich nach dem Grade der Cultur, auf dem ein Volk stehet, richten. So wie ein merklich höherer Grad erreicht ist, ändert sich auch die religiöse Ansicht; folglich muß auch die äußere Religionsanstalt, wozu die

öffentliche Gottesverehrung, und der Lehrbegriff gehört, von Zeit zu Zeit abgeändert werden. Das gewaltsame Entgegenstreben wider religiöse Aufklärung von Seiten der Diener der Kirche, und des Staates, und das vernunftwidrige Gesetz, das beynahe alle Staaten adoptirt haben, und das man mit aller Gewalt durchzusetzen sucht, das Gesetz nämlich, daß es in Absicht auf Religion immer beym Alten bleiben, und daß von der einmal festgesetzten Confession, und Liturgie nicht im geringsten abgewichen werden soll, ist, wenn die Nationen einmal einen gewissen Grad der Cultur erreicht haben, nach welchem die öffentliche Religion, als lächerlich erscheint, das sicherste Mittel, den Unglauben herbeyzuführen. Je strenger man jenes Gesetz geltend zu machen sucht, desto mehr verbreitet sich der Unglaube. Daraus läßt sich auch erklären, warum es in katholischen Ländern, und gerade in jenen, wo der Religionsdespotismus mit Argusaugen jede noch so kleine Abweichung von dem kirchlichen Systeme beobachtet, und auf das strengste bestraft, der Atheismus die meisten Proselyten macht. Vielleicht sind in allen protestantischen Ländern zusammengenommen nicht so viele Atheisten, als in dem ehemals erzkatholischen, und an Pfaffenreligion gefesselten Frankreich während der Revolution zum Vorschein kamen. Der Grund liegt darinn, weil man in protestantischen Ländern jenes Gesetz, daß in Absicht auf Religion es bey der festgesetzten Confession sein Verbleiben haben soll, mit wenigerer Strenge exequirt, und daher mehr Geistesfreyheit, welche die unzertrennliche Gefährtinn der religiösen Aufklärung ist, zuläßt, als bey den Katholiken. Unter den Ka-

tholiken sieht man die durch Päpste, und Concilien einmal bestimmte Religionsform, als die einzig mögliche, allein wahre, und alleinseligmachende an, so daß auch schon der geringste Zweifel an irgend einem Dogma als das größte Verbrechen beurtheilt wird; daher wird auch jeder als der größte Menschenfeind mit einem keine Gränzen kennenden Hasse verfolgt, der es wagt, auch nur einen Stein aus dem Gebäude nehmen zu wollen.

Nur die Religion, die aus dem Wesen der Vernunft hervorgehet, ist unwandelbar, so wie die Vernunft an sich selbst. Aber die wenigsten Menschen können sich zu einer ganz reinen, von aller Subjektivität, und Objektivität unabhängigen Erkenntniß der Vernunft an sich, und folglich auch der reinen Vernunftreligion erheben. Da nun jede positive Religionsanstalt auf die Denk- und Sinnesart des größeren Haufens berechnet seyn muß, so kann auch der weiseste Religionsstifter, wenn er gleich für sich die vollkommenste Erkenntniß der reinsten Vernunftreligion hat, die Relizion unter keiner andern Form darstellen, als die dem gemeinen Menschensinne, und zwar in Beziehung auf einen bestimmten Grad von Geisteskultur, den eine Nation erstiegen hat, für die er religiöser Gesetzgeber wird, angemessen ist. Er wird sich nur dann als einen weisen Religionsstifter legitimiren, wenn er nicht bloß auf den Grad der gegenwärtigen, sondern auch jeder künftigen Geisteskultur einer Nation, die er durch Religion zu veredeln sucht, sieht, und in dieser doppelten Rücksicht die Religionslehren so zu bestimmen sucht, daß sie bey steigen-

gender Cultus einer immer geistigern Deutung, und Erklärung fähig sind; wenn er daher die Perfektibilität des menschlichen Geistes ins Unendliche fort, und die daraus resultirende Pflicht, auch in Rücksicht auf Religion nach immer reineren Erkenntnissen zu streben, als das Hauptdogma festsetzt. Jede positive Religion, in welcher die Lehren so genau bestimmt sind, daß für eine bessere, und immer fortschreitende Bestimmung gar kein Raum übrig gelassen, und behauptet wird, daß von den einmal gemachten Bestimmungen ohne Verlust der ewigen Seligkeit auch kein Jota weggenommen werden könne, ist für die Menschheit höchst verderblich, so bald diese anfängt, ihre Geistesfreyheit auch in Rücksicht auf Religion lebhafter zu fühlen. Eine solche Religion zweckt dahin ab, die Menschheit an gewisse Schranken für immer zu fesseln, und das Heiligste, was im Menschen ist, die Selbstthätigkeit der Vernunft zu zerstören. Unter allen Religionsstiftern verdient gewiß Jesus die höchste Verehrung; denn er erfüllte genau jene zwey Foderungen, die an einen weisen Religionsstifter zu machen sind, daß er nämlich Rücksicht nehme theils auf den Grad der gegenwärtigen, theils jeder zukünftigen Geistescultur eines Volkes, unter dem er als religiöser Gesetzgeber auftritt. Der Geist der Religion Jesu besteht darinn, daß sich der Mensch bestreben soll, das zu werden, was er durch die Idee des schlechthin Uebersinnlichen setzt, d. h. Gott gleich zu werden. Eine unendliche Aufgabe, die nur dann Sinn hat, wenn die Perfektibilität des menschlichen Geistes als absolut schrankenlos vorausgesetzt wird. Jedes Vernunftindividuum, als solches, ist aber nur unter der Bedingung

gung ins Unendliche fort perfektibel, wenn unsichtbar immer das geschiehet, was geschehen soll, d. h. wenn dem Ich, insofern es sich durch Vernunft bestimmt, an sich nichts entgegengesetzt ist. Das, wodurch unsichtbar immer das geschiehet, was zur Erreichung des Vernunftzweckes geschehen soll, ist das schlechthin Uebersinnliche, das, als das höchste Strebeziel, nach der Lehre Jesu der Mensch immer vor Augen haben soll — Gott. Wenn auch Jesus, der nicht als Philosoph, sondern als Volkslehrer auftrat, folglich auf die Vorstellungsart des großen Haufens Rücksicht nehmen mußte, die Gottheit auf eine für den gemeinen Menschensinn faßliche Art charakterisirte, und daher unter der Form der Subjektivität, und Objektivität, als der einzig möglichen, unter welchen sich der gemeine Menschensinn etwas vorstellen kann, darstellte: so bestehet doch das Wesen aller der populären Bestimmungen, die Jesus von der Gottheit machte, zuletzt darinn, daß die Gottheit als eine absolut unbeschränkte, moralische Kraft gedacht werden soll, durch welche unsichtbar immer das geschiehet, was schlechthin geschehen soll. Ohne diese Kraft fällt nicht einmal ein Haar von des Menschen Haupte. Nach der Lehre Jesu ist also nicht das Sichtbare, oder das, was wirklich geschieht, das eigentliche Reale; sondern das Unsichtbare, das, was schlechthin geschehen soll. Es ist daher dem Menschen, der redlich nach dem Guten strebt, eigentlich nichts entgegengesetzt. Das Entgegenseyn ist bloße Erscheinung, und an sich Nichts. Durch die absolut moralische Kraft wird dem Menschen für die ganze Unendlichkeit nothwendig das, was ihm, seinem Betragen gemäß, werden soll.

Die-

Diese moralische Weltordnung ist schlechthin nothwendig, und kann folglich in keiner Lebensperiode unterbrochen werden. Die Ordnung der Natur, die der Erreichung des Vernunftzweckes entgegengesetzt zu seyn scheint, ist durch die moralische Weltordnung verschlungen, und vernichtet, so daß der Mensch von Seiten der Natur durchaus nichts zu befürchten hat. Diese moralische Weltordnung, als absolute Thätigkeit, als das belebende, und alles ordnende Princip, oder als *Ordo ordinans* gedacht, ist selbst Gott. In dieser Reinheit, und Unabhängigkeit von Subjektivität, und Objektivität konnte Jesus, als Volkslehrer, die Idee der Gottheit nicht aufstellen, wenn auch bewiesen werden könnte, daß er sich für sich selbst zu einer ganz philosophischen Erkenntniß des schlechthin Uebersinnlichen erschwungen hätte. Der größte Philosoph, wenn er auch das Wahre an sich mit einer unwandelbaren Bestimmtheit gefunden hat, muß doch nothwendig auf den Reflexionspunkt herabsteigen, so bald er als Volkslehrer, oder als religiöser Gesetzgeber auftritt. Ein solcher Philosoph könnte, wenn er eine Volksreligion stiften wollte, selbst nicht anders verfahren, als wie Jesus verfahren ist. Er müßte Rücksicht nehmen theils auf den gegenwärtigen Grad der Cultur, den ein Volk, das er durch eine positive Religionsanstalt zu veredeln sucht, schon wirklich erstiegen hat, theils auf die höheren Stufen, die es in der Folge ganz gewiß erreichen wird. Er muß daher das Uebersinnliche zwar so bestimmen, daß der Umriß davon der gegenwärtigen Denk- und Sinnesart des Volkes angemessen ist, aber doch zugleich für geistigere, und der Vernunft gemäßere Bestim-

mungen, die bey einer höherer Geisteskultur nöthig werden, Raum lassen. Da die Menschheit ins Unendliche fort perfektibel ist, und sich daher von der rohern Sinnlichkeit zu einer immer höheren Geisteskultur emporhebt, so ist jede noch so abergläubische Religionsanstalt, insofern sie in Beziehung auf ein noch rohes, und einer geistigeren Ansicht des schlechthin Uebersinnlichen für jetzt noch unfähiges Volk betrachtet wird, auch dem Philosophen ehrwürdig. Nur insofern dieselbe in ihrer rohen, und der Vernunft anstößigen Form als unveränderlich, als einzig möglich, und seligmachend behauptet, und jeder Versuch zur Verbesserung als das größte Verbrechen, als Hochverrath gegen die Religion an sich angesehen wird, ist sie verächtlich. Nicht sowohl in dem roheren, oder feineren Aberglauben, sondern in der Behauptung, daß es mit der einmal festgesetzten Religionsanstalt für immer sein Verbleiben haben soll, bestehet der Fehler aller positiven Religionen. Es ist keine positive Religion möglich, die ganz rein von allen abergläubischen Vorstellungen wäre. Der rohere Aberglaube ist so gar nothwendig für ein noch sehr ungebildetes, sinnliches Volk, und in Beziehung auf dasselbe einer geistigeren Religionsanstalt, deren es noch nicht empfänglich ist, vorzuziehen. Nur dann, wenn ein rohes Volk eine höhere Stufe der Geisteskultur erreicht hat, muß auch die öffentliche Religionsanstalt in Rücksicht auf den Lehrbegriff sowohl, als auf die Liturgie derselben angepasset werden. Wenn ein Volk an intellektueller Cultur merklich fortgeschritten ist, während die Religionslehrer, und Diener des Staats entweder aus Unwissenheit, oder aus selbstsüchtigen Absichten

die

die kirchliche Form der Religion, die nur auf den tiefern Stufen zweckmäßig, und heilsam, und nothwendig war, mit Gewalt für immer geltend machen wollen, und daher das Wesen der Religion mit ihrem zufälligen Gewande verwechseln, so muß nothwendig nach und nach die Religion überhaupt immer verdächtiger und verächtlicher werden, bis endlich vermittelst einer dazwischen kommenden verirrten Spekulation ein völliger Unglaube herbeygeführt wird. Die religiöse Vorstellungsart, die auf einer tieferen Stufe der Cultur statt hatte, muß auf einer merklich höheren als abergläubisch erscheinen. Wenn die Diener der Kirche, und des Staates jene unvollkommene, oft nur der noch barbarischen Rohheit eines Volkes angemessene, nun als abergläubisch und lächerlich erscheinende Vorstellungsart der Religion, als das Wesen der Religion selbst anpreisen, mit aller Macht handhaben, und als unverletzlich angesehen wissen wollen, so ist von Seiten derer, die den abergläubischen Tand zwar wohl einsehen, aber sich doch noch nicht zu einer ganz reinen Religionserkenntniß erheben können, nichts leichter, als der Uebertritt zum Unglauben. Denn man schließet alsdenn so: Die Religionslehrer, die doch, da es ihr Beruf ist, ihr Leben der Untersuchung religiöser Gegenstände zu weihen, am besten wissen müssen, worinn das Wesen, und das Fundament der Religion bestehe, behaupten selbst, daß diese, oder jene Vorstellungsart der Religion wesentlich sey, und suchen daher dieselbe aus allen Kräften aufrecht, und unveränderlich zu erhalten; nun ist aber eine solche Vorstellungsart offenbar ungegründet, und lächerlich, also ist auch die Religion an sich eine Schimäre, ein

Hirn-

Hirngespinst der Pfaffen, und Tyrannen, aus der Absicht ersonnen, um die Menschheit zu unterjochen, und unter dem Druck einer ewigen Knechtschaft zu allen ihren selbstsüchtigen Zwecken zu mißbrauchen. Auf solche Art räsonnirte man in Frankreich, und gieng von dem rohesten Aberglauben zu einem für die Menschheit höchst verderblichen Unglauben über. Es ist offenbar, daß die gewaltsame Hemmung der religiösen Aufklärung, und die Handhabung einer Religionsform, die man größtentheils als abergläubisch erkennt, nicht nur der Religion überhaupt, sondern auch der Ruhe der Staaten, und dem wahren Interesse der Regenten höchst gefährlich werden müsse. Denn die Regenten, die ihren Arm unwissenden, oder selbstsüchtigen Pfaffen leihen, und eine, als abergläubisch anerkannte Religionsform für heilig und unveränderlich angesehen wissen wollen, setzen sich nothwendig in den Verdacht der Tyranney, und machen sich, als Feinde des Lichtes, durch die gewaltsamen Maaßregeln, die sie zur Handhabung einer Pfaffenreligion ergreifen, immer verhaßter, bis der Haß so weit steigt, daß man mit eben der Hand, mit welcher man die Altäre niederreißt, auch ihre Thronen zu erschüttern, und zu Boden zu werfen sucht. Es ist nichts gewisser voraus zu sehen, als daß in allen den Ländern, wo einer höheren Geisteskultur, die daselbst schon herrschend geworden ist, ungeachtet, dennoch der gewaltsamste Religions- und Gewissensdruck ausgeübt wird, eine ähnliche Religions- und Staatszerrüttung entstehen werde, wie in Frankreich. Wenn eine lichtvolle Philosophie aus der vollkommensten Einsicht der Natur res menschlichen Geistes der-

gleichen für die Menschheit traurige Folgen voraus-sagt, und gegen solche Gefahren in Absicht auf Religion, und Staat warnet, so wird sie von den Pfaffen, und unklugen Staatsdienern als atheistisch, und zur Empörung reizend verschrien, da sie doch dabey keine andere Absicht hat, als eben diese Uebel für immer zu entfernen. Es ist traurig, daß man durch keine Erfahrungen, wenn sie auch noch so schrecklich, und handgreiflich sind, klug wird, und die vorzüglichste Quelle der Irreligion, und der Empörungssucht durch gewaltsame Handhabung des religiösen Aberglaubens, den man einem in der geistigen Cultur schon hoch emporgestiegenen Volke antrotzen will, immer aufs neue unterhält. Nie war es nöthiger, der religiösen Aufklärung freyen Lauf zu lassen, als in unsern Tagen. In allen christlichen Ländern Europens ist die Geisteskultur wenigstens von Seiten derer, die sich mit der Bearbeitung irgend eines wissenschaftlichen Faches abgeben, oder die mit solchen Menschen in näherer Verbindung stehen, so weit fortgerückt, daß alle die, noch von mehreren Jahrhunderten, oder gar Jahrtausenden festgesetzten Religionsanstalten, insofern sie als wesentlich, unveränderlich, und allgemein gültig von den Dienern der Kirche, und des Staates mit Gewalt gehandhabt werden, verächtlich werden müssen, woraus denn Irreligion und Empörungssucht entstehet. Statt also, daß die Klugheit erforderte, die successive Verbreitung der religiösen Aufklärung nicht nur nicht gewaltsam zu hemmen, sondern selbst durch öffentliche, dem Genius der Zeit angemessene Anstalten zu befördern, sucht man vielmehr jeden Lichtstrahl, den die Menschen schon ergriff-

griffen haben, und ganz gewiß nicht mehr fahren lassen werden, zu verdrängen, und die alte Nacht, die in barbarischen Zeiten herrschte, wieder herbeyzuführen. Durch die Revolution Frankreichs wurden alle Großen aus ihrem Schlummer aufgeschreckt, und zum Nachdenken über Maaßregeln, wodurch in ihren Ländern eine ähnliche Zerrüttung verhindert werden möchte, gereizt. Diese Gelegenheit benützen die Pfaffen, und ihre Helfershelfer unter den Staatsdienern, drängen sich zu den Thronen der Großen hin, und weissagen ihnen nicht nur den Umsturz der Altäre, sondern auch ihrer Thronen, wenn sie nicht die alte Religionsverfassung in allen ihren Theilen wieder einführen, mit aller Macht handhaben, und jeden Versuch zu einer vorgeblichen Verbesserung als das größte Verbrechen bestrafen würden. Es ist bekannt, daß unter allen Pfaffeninstituten der Jesuitismus sich als den arglistigsten Feind der religiösen Aufklärung von jeher bewies. Dieser wird daher wieder aus dem Grabe zum neuen Leben hervorgerufen, und aufgefodert, ein noch größeres Wunder zu wirken, als ehemals Josua gewirket haben soll, nämlich der Sonne zu befehlen, nicht daß sie stille stehen, sondern in das alte Haus zurückkehren soll. Das ist das Mittel, das verschiedene Fürsten ergreifen, um Religion und Staat sicher zu stellen. Die Erfahrung wird zeigen, ob ein solches Mittel gelingen könne, und ob die Fürsten, die sich desselben bedienen, ihr eignes wahres Interesse kennen. Für diejenigen, die sich bis zu einer philosophischen Erkenntniß der Natur des menschlichen Geistes erhoben haben, ist nichts gewisser, als daß ein solches verkehrtes Mittel nur zum größten Nach-

theile der Religion, der Staaten, und der Fürsten selbst ausschlagen müsse. So gewiß die Menschheit nicht zum Rückwärtsgehen, sondern zum Fortschreiten durch ihre Natur unaufhaltsam bestimmt ist, und sich daher durch keine noch so fürchterliche Gewalt von der Stufe der Cultur, die sie muhsam errungen hat, herabwerfen läßt, so gewiß müssen alle dergleichen Maßregeln, wodurch die alte Nacht wieder herbeygeführt werden soll, selbst zum größten Nachtheile derjenigen, die sich derselben bedienen, mißlingen. Diese Wahrheit ist selbst schon durch unzählige Thatsachen verbürgt. Das Heidenthum, das unläugbar auf gewissen Stufen der Cultur für die Menschheit sehr wohlthätig war, mußte, obgleich mit allen Waffen der Hölle ausgerüstet, der geistvollen Religion Jesu weichen. Diese artete unter barbarischen Nationen zu allen den Gräueln aus, wodurch sich das Papstthum auszeichnete, und nach und nach zu der fürchterlichsten Macht, die je zur Unterdrückung der Menschheit existirte, erhob. Aber das Papstthum konnte es bey aller seiner unbeschränkten Macht, womit es die Vernunft, und das Gewissen der Menschen gefesselt hatte, und die ihm noch außerdem von Seiten der mächtigsten Regenten zu Gebot stund, nicht verhindern, daß sich der wohlthätige Protestantismus, als die einzig rechtliche Religionsform für eine aufgeklärte Nation, trotz der gewaltsamsten Verfolgung, immer mehr emporhub, und einen großen Theil der christlichen Welt an sich zog. Und so wird die Vernunft immer ihre Rechte zu behaupten wissen, wenn sich auch die fürchterlichste Macht gegen sie verschwört. Die gewaltsamen Maßregeln, die man

ergreift,

um ihre Thätigkeit für immer zu fesseln, werden nur dazu dienen, für ihre Unterdrücker alle die Uebel herbeyzuführen, die diese ihr zugedacht hatten. Die Feinde des Lichtes können unmöglich siegen, weil es die absolute Bestimmung der Vernunft ist, sich zu einem immer reineren Lichte zu erheben.

Ich behaupt, daß die einzig rechtliche Religionsform für ein aufgeklärtes Volk der ächte Protestantismus sey. Keine Volksreligion, als solche, kann rein von allem Irrthume seyn. Die religiöse Ansicht, die auf einer tieferen Stufe als wahr, und wohlthätig erscheint, muß bey einer höherer Geisteskultur als abergläubisch, und schädlich erscheinen, und folglich antiquirt werden. Die Menschheit schreitet aber nothwendig fort. Daher ist keine positive Religion möglich, die nach allen ihren Bestimmungen für alle zukünftigen Grade der Cultur, auf die sich die Menschheit erhebt, befriedigend seyn, und als ein zweckmäßiges Mittel zur Beförderung der Moralität angesehen werden könnte. **Vielmehr wird dieselbe Religionsanstalt, die auf den tieferen Stufen der geistigen Cultur der Gegenstand der höchsten Verehrung, und ein sehr wirksames Beförderungsmittel zur Veredlung und Beglückung der Menschheit war, auf den höheren Stufen, insofern sie als die allein wahre, allein seligmachende Religion gepredigt, und vertheidigt wird, der Gegenstand des Spottes, und das größte Hinderniß der moralischen Besserung werden. Keine Volksreligion kann also eine unwandelbare Form haben. Dagegen muß jeder aufgeklärte Mensch protestiren, weil dieselbe**

offenbar darauf abzweckt, die Menschheit in ihrer Wurzel zu verderben, und sie zu einem ewigen Stillstand, der ihr Tod ist, zu verdammen. Die Wandelbarkeit der Form ist daher der Charakter einer rechtlichen, der Würde der Menschheit durchaus angemessenen Religionsanstalt. Das Christenthum ist auf die unendliche Perfektibilität des menschlichen Geistes gegründet; denn Jesus macht es zur höchsten Pflicht, dem schlechthin übersinnlichen Princip, daß jeder Mensch durch Vernunftinstinkt getrieben, setzt, oder der Gottheit immer ähnlicher zu werden — eine Aufgabe, die nur durch ein Fortschreiten ins Unendliche in theoretischer, und praktischer Rücksicht zu realisiren ist. Das ist das einzige unwandelbare Dogma, das Jesus als das Wesen der Religion mit Recht aufstellt, weil es in der That ein Produkt der reinen Vernunft ist. Alle weitern Bestimmungen dieses Dogma sind nur temporell, und lokal, und folglich mit jeder Veränderung der Menschheit variabel. Es ist für die individuellen Bestimmungen dieses Dogma, die bey den Fortschritten der Nationen auf der Stufenleiter der Cultur nothwendig werden, ein unendlicher Raum übrig gelassen. Das Christenthum ist daher seinem innigsten Geiste nach protestantisch; ob es gleich unter Nationen, die noch auf einer tieferen Stufe der Geistescultur stehen, nothwendig als Katholicismus, als blinder Glaube an kirchliche Authorität, und Unfehlbarkeit so lange erscheinen wird, bis sich dieselben zu einem gewissen Grade der intellectuellen und moralischen Vollkommenheit empor gehoben haben, wo sie das Joch der kirchlichen Authorität nicht mehr ertragen können, und daher zum Protestantismus über-

übergehen. Einem aufgeklärten Volke den Katholicismus aufdringen wollen, ist Tyrannei. Schon in dem rohesten Volke liegt in Absicht auf Religion die Tendenz zum Protestantismus, der dann nothwendig zum Vorscheine kommt, wenn alle kirchliche Authorität als Fesel des Gewissens verworfen wird. — Nur die reine Vernunftreligion ist der Form, und der Materie nach schlechthin unwandelbar, so wie die Vernunft an sich, mit der sie identisch ist. Aber so wenig zu erwarten ist, daß alle Menschen unter allen Nationen sich je in diesem Leben bis zur reinsten philosophischen Ansicht der Dinge erheben, oder im eigentlichsten Verstande sich in lauter Philosophen umwandeln werden, eben so wenig kann die reine Vernunftreligion allgemeine Menschenreligion werden. Es kann daher keinem Philosophen, wenn er dieses Namens würdig ist, einfallen, das Christenthum, seinem ächten Geiste nach, als eine stets fortschreitende Volksreligion verdrängen, und an ihre Stelle die reine Vernunftreligion für das Volk einführen zu wollen. Dergleichen Plane sind ganz unphilosophisch, und müssen nothwendig mißlingen, weil in diesem Leben nie alle Menschen Philosophen werden können. Aber der Philosoph muß streben, die Menschheit immer höher zu heben, und dadurch auch das Christenthum durch die geistigere Ansicht der Religion überhaupt zu vervollkommnen. Gerade dadurch behauptet das Christenthum seine Würde, daß es der Menschheit auf allen Stufen der geistigen Cultur angepaßt wird, und dadurch mit der Menschheit selbst fortschreitet. Denn die rechtliche Volksreligion muß immer perfektibel seyn. So höret die Volksreligion

auf, eine Geisel der bessern Menschheit zu seyn; sie wird vielmehr ihre größte Wohlthäterinn, und Freundinn. Die Vernunftreligion ist in Absicht auf ganze Nationen eben so wohl ein Ideal, das nie vollkommen, als Volksreligion, zu realisiren ist, als der Vernunftstaat. Aber so wie gute und weise Fürsten streben, ihre wirklichen Staaten dem Vernunftstaate immer näher zu bringen, so müssen weise Religionslehrer dahin streben, das Christenthum, als die einzige Religion, die verdient, die Religion aller Völker zu werden, ihrem innigsten Geiste gemäß immer mehr zu veredeln, und mit der reinen Vernunftreligion harmonischer zu machen, doch so, daß immer auf den gegenwärtigen Grad der Geisteskultur des Volkes Rücksicht genommen, und kein Sprung gemacht wird. Denn die zu gähe Verbreitung des Lichtes ist eben so zweckwidrig und schädlich, als die gewaltsame Hemmung desselben, oder die absichtliche und erzwungene Verfinsterung. Jeder Religionslehrer soll zwar die reine Vernunftreligion kennen; denn ohne diese Kenntniß wird er unvermeidlich in Gefahr kommen, das Zufällige der Religion mit dem Wesentlichen zu verwechseln, und dahin zu streben, das, was auf einer höheren Geistesstufe als irrig und abergläubisch erscheint, zu verewigen, wodurch die religiösen Vorstellungen, die er zu verbreiten sucht, bey allen denen verächtlich werden, die höher stehen, als er. Aber es ist Thorheit, wenn er sich einfallen läßt, die reine Vernunftreligion in der ihr eigenthümlichen Form zu predigen, da der größere Hause derselben in diesem Leben nie fähig seyn wird. Er wird vielmehr großes Aergerniß stiften, und bey der unvermeidlichen Gefahr

gänzlich mißverstanden zu werden, Veranlassung zum Unglauben geben. Denn die reine Vernunftreligion abstrahirt von aller Subjektivität und Objektivität, insofern beydes nach dem Reflexionspunkte als verschieden gedacht wird. Aber dem gemeinen Menschensinn ist das, was ohne alle Beziehung auf Subjektivität und Objektivität gedacht werden soll, schlechthin Nichts: folglich wird ihm auch die Religion ohne subjektive und objektive Bestimmungen als eine Schimäre erscheinen müssen. Die philosophische Ansicht kann nie dem großen Haufen angemuthet werden. Der Religionslehrer soll also zwar die reine Vernunftreligion genau kennen, um nie in Gefahr zu kommen, das bloß Zufällige der Religion für das Wesen selbst auszugeben, es als schlechthin unwandelbar darzustellen, und dadurch den Grund zur Verfolgungssucht, zum Aberglauben, und Unglauben zu legen; aber er kann die reine Vernunftreligion nur als Ideal, das er immer im Auge haben muß, benützen, um den bestimmten und festgesetzten Symbolen der Volksreligion nach dem Verhältniß der Geisteskultur, zu welcher sich das Volk nach und nach erhebt, einen immer geistigeren, und vernünftigeren Sinn zu geben, und dadurch zu verhindern, daß die öffentliche Religionsanstalt je mit der Geisteskultur des Volkes in Collision kommt, und verächtlich wird, sondern durch die stufenweise Vervollkommnung immer ein zweckmäßiges Mittel zur Beförderung der Moralität, und ein Gegenstand der öffentlichen Achtung bleibt. Die Volksreligion als solche, wenn sie der Würde, und dem höchsten Zwecke des Menschen angemessen seyn soll, muß ins Unendliche perfektibel seyn, wie der Mensch

selbst. Eine solche, ins Unendliche fort perfektibele Volksreligion ist das Christenthum. Das Christenthum ist daher die einzig wahre Volksreligion; aber es ist noch nicht einzig wahr als Religion an sich, oder es ist noch nicht reine Vernunftreligion, die, als solche, allein unwandelbar, und das unveränderliche Princip aller Veränderungen, und Modifikationen ist, die das Christenthum als Volksreligion, den verschiedenen Stufen der Geisteskultur gemäß, auf die sich die Menschen erheben, annehmen muß. In die reine Vernunftreligion darf nichts aufgenommen werden, als was der Religion an sich wesentlich ist; das Christenthum, als Volksreligion, muß sich immer dem Zufälligen der Religion zugleich mit anschmiegen. Das Zufällige der Religion entstehet immer durch die besondere, individuelle Denk- und Sinnesart der Menschen, die ihnen auf den verschiedenen Stufen der Geisteskultur eigen ist. Soll das Christenthum, als Volksreligion, auf jeder Stufe der Geisteskultur ein wirksames, und zweckmäßiges Mittel zur Veredlung der Menschheit seyn, so muß es immer auf jene besondere, und individuelle Denk- und Sinnesart der Menschen Rücksicht nehmen, und vermittelst derselben auf sie wirken. Das Christenthum muß also seiner Natur nach protestantisch seyn, d. h. es darf keine durchaus unwandelbare Form des Lehrbegriffes, und der Liturgie haben. Jeder aufgeklärte Christ muß gegen diese Unwandelbarkeit protestiren. Die reine Vernunftreligion, als solche, ist nicht protestantisch; denn sie befaßt nicht das Zufällige, sondern bloß das Wesentliche der Religion, das unwandelbar ist. Der durchaus wahre

Katho-

Katholicismus, der mit vollem Rechte von keiner Veränderung etwas wissen will, kann nur in Rücksicht auf die reine Vernunftreligion statt haben. Aber die reine Vernunftreligion kann nie Volksreligion werden; sie ist nur das Eigenthum einiger Wenigen, die sich bis zur vollkommenen Erkenntniß der Vernunft an sich erhoben haben. Der Katholicismus, als Volksreligion ist falsch, und der Menschheit nachtheilig, so bald sie einen höheren Grad der Geisteskultur erreicht hat. Denn der Katholikismus gehet darauf aus, das Zufällige der Religion als das Wesentliche zu bestimmen, und dadurch alle weiteren Fortschritte der Menschheit gewaltsam zu hemmen. Durch den Katholicismus wird die Religion zur Geisel der Menschheit, statt ihre unzertrennliche Freundinn, und Wohlthäterinn zu seyn. Wird dem Zufälligen der Religion die Form des unveränderlichen Wesens aufgedrückt, so muß jeder als gottlos angesehen und behandelt werden, der an dem Zufälligen, das zum unveränderlichen Wesen der Religion erhoben worden ist, etwas ändern zu wollen, oder die vorgebliche Unveränderlichkeit auch nur zu bezweifeln wagt. Daher ist der Katholicismus, eben weil er jede Art des Protestantismus in Absicht auf den festgesetzten Lehrbegriff als Gottlosigkeit ansieht, seiner Natur nach blutdürstig, und auf alle Art verfolgungssüchtig; er ist mit der Perfektibilität des menschlichen Geistes, und mit den wirklichen Fortschritten desselben in einem ewigen Widerspruch; er verewigt auf einer Seite den lächerlichsten Aberglauben, und auf der andern führt er unter den denkenden Menschenklassen zum Atheismus, wenn man nämlich zwar Denkkraft genug hat, den

Un-

Unsinn mancher zu ewigen Wahrheiten gestempelten Glaubensartikel einzusehen, aber doch noch unvermögend ist, sich bis zur Erkenntniß der Vernunft an sich, als der Urquelle der einzig unwandelbaren Religion zu erheben. Es war die wohlthätigste Ereigniß für die Menschheit, daß der Protestantismus in das Christenthum eingeführt, oder vielmehr wieder hergestellt wurde, nachdem derselbe durch das Papstthum verdrängt war. Denn das Christenthum ist seiner Natur nach, als eine immer fortschreitende Volksreligion, protestantisch. Jesus hob den Katholicismus seiner Zeit auf, der unter den Juden und Heiden allgemein herrschend, und für die Menschheit höchst drückend war. Man kann sagen, daß Jesus der erste religiöse Protestant war, und daher keine andere Volksreligion stiften wollte, als eine solche, die ihrer Natur nach immer protestantisch, d. h. mit der Menschheit fortschreitend seyn sollte. Es kann keine andere Volksreligion geben, als die entweder Katholicismus, oder Protestantismus ist. Nicht bloß die Religion der römischen Kirche ist Katholicismus, sondern jede andere positive Religionsanstalt, die außer der protestantischen Kirche in der Welt existirt. Jede solche Religion gehet darauf aus, das Zufällige der Religion, als das unveränderliche Wesen derselben, für immer geltend zu machen, und mit allem Aufwand der physischen Kraft durch den Arm der Großen zu behaupten. Bloß die protestantische Kirche, die das Christenthum in seiner ursprünglichen Reinheit, als eine ins Unendliche fort perfektible Volksreligion wieder hergestellt hat, kennet keinen für immer unveränderlich fixirten Lehrbegriff, sondern läßt für alle noch künftigen Ver-

besserungen, die mit den Fortschritten der Menschheit nothwendig werden, in jedem bloß temporellen Lehrbegriffe, der aufgestellt werden mag, gleichsam einen unendlichen Raum übrig. Diejenigen Protestanten, die anders denken, kennen den ächten Geist des wohlthätigen Protestantismus nicht, und sind, sie mögen einer Confession zugethan seyn, welcher sie wollen, eigentlich Anhänger des auf absolute Unveränderlichkeit dringenden Katholicismus. Nichts ist widersinniger, und lächerlicher, als der Katholicismus, auf protestantischem Grund und Boden errichtet. Wenn man von der reinen Vernunftreligion abstrahirt, so liegt der Katholicismus und Protestantismus in zwey Welten, zwischen welchen es schlechterdings keine Brücke giebt, eben so wie das Objektive, und Subjektive, wenn man sich der Erkenntniß der Vernunft an sich, als des Indifferenzpunktes des Objektiven und Subjektiven, noch nicht bemächtiget hat. Aber es ist weder Katholicismus noch Protestantismus möglich ohne reine Vernunftreligion, zu welcher jene beyden einzig möglichen Volksreligionen streben. Der Katholicismus ist vorzustellen durch $A \overset{+}{=} B$; der Protestantismus aber durch $A \overset{+}{=} B$; zwischen beyden liegt $A = A$, als die reine Vernunftreligion, nach welcher dieselben unaufhaltsam streben. Durch $A \overset{+}{=} B$ haben wir oben (§. 84.) die Materie, durch $A \overset{+}{=} B$ den Geist charakterisirt. Es ist in beyden Subjektivität, und Objektivität (geistiges, und materielles Prinzip) gesetzt, so daß weder die Materie ohne alle Geistigkeit, noch der Geist ohne alle Materialität denkbar wird.

Nur

Nur liegt das Uebergewicht entweder über dem geistigen, oder materiellen Princip. Das, was sich gegen das bedingt geistige, und bedingt materielle absolut indifferent verhält, ist A = A, das schlechthin Uebersinnliche, das absolut Geistige, und absolut Materielle, als schlechthin Eins gedacht. Die Materie strebt Geist zu werden, und wird unausbleiblich Geist, sobald sie in dem Organismus eine gewisse bestimmte Potenz erreicht hat. Denn in dem, was wir ausschlüssig Materie nennen, liegt schon das Princip des geistigen Lebens, nur daß das materielle Princip (die Ausdehnungskraft) über dasselbe noch das Uebergewicht hat. So wie die Materie das primum Existens in der Erscheinungswelt ist, und sich erst durch die übersinnliche Kraft, die nie zum Vorschein kommt, bis zum Geiste potenzirt, so ist der blinde Glaube an Authorität, worinn das Wesen des Katholicismus bestehet, die einzig mögliche Religion, deren die Menschheit auf ihren tieferen Stufen fähig ist. Das Wesen aller öffentlichen Religionsanstalten unter noch rohen Völkern besteht in einem blinden Glauben an Authorität, und ist folglich Katholicismus. Der Katholicismus ist verschiedener Stufen fähig; er strebt unaufhörlich nach dem Protestantismus, so wie die Materie strebt, Geist zu werden. Mit jeder höheren Stufe, die er erreicht, nähert er sich wirklich dem Protestantismus immer mehr. Der reine Katholicismus hat nur da statt, wo an dem, was durch kirchliche Authorität bestimmt ist, noch nicht im geringsten gezweifelt wird. Nach und nach, so wie sich die Vernunft höher hebt, und ihrer Bestimmung zur absoluten Selbstthätigkeit deutlicher bewußt wird, entstehen

Zwei-

Zweifel über die durch bloße Authorität bestimmten Lehren. Lange sucht man diese Zweifel gewaltsam zu unterdrücken, und dann, wenn sie sich nicht mehr schlechthin unterdrücken lassen, durch vorgebliche Vernunftgründe zu vermitteln. Allein da man, so lange man den Glauben an Authorität nicht ganz aufgiebt, nie auf eigentliche Vernunftgründe kommen kann, so entstehet aus jedem Vermittelungsglied ein neuer Zweifel; es kommen neue Widersprüche zum Vorscheine, die vermittelt werden müssen. So liegt die emporstrebende Vernunft mit dem blinden Glauben an Authorität in einem immerwährenden Kampfe; folglich wird der Katholicismus immer protestantischer. Da es die absolute Bestimmung jedes Vernunftindividuums ist, fortzuschreiten, nicht aber rückwärts zu gehen, so thut die Vernunft durch das Streben, die von Zeit zu Zeit aufsteigenden Zweifel zu berichtigen, dem blinden Glauben immer mehr Abbruch. Der Katholicismus, der anfangs ganz von blindem Glauben ausgehet, wird immer lichtvoller, und aufgeklärter; es werden ihm durch die Berichtigung der Zweifel gleichsam immer bessere Augen eingesetzt. Das ist der Gang, den die fortschreitende Vernunft in jedem einzelnen Menschen, wie bey ganzen Nationen nimmt, nur daß die Fortschritte derselben in Rücksicht auf ganze Nationen weit langsamer geschehen, als bey einem einzelnen Menschen. Es werden oft Jahrhunderte erfodert, bis bey ganzen Nationen ein höherer Grad der Geistescultur bemerkbar wird, statt daß bey einzelnen geistvollen Menschen die Fortschritte sehr geschwinde vor sich gehen. Der Katholicismus erreicht endlich die Stufe, wo er einen Theil der Authorität

(der

(der kirchlichen nämlich) ganz verwirft, und sich bloß an jenen Theil der Authorität hält, die unmittelbar göttlich seyn soll. Die ursprüngliche Religion, die unter den Menschen zum Vorschein kommt, gehet von dem Glauben an Offenbarung aus. Die Gottheit offenbaret sich gewissen auserlesenen Menschen, und thut ihnen ihren Willen für die übrigen Menschen kund. Sollen aber diese Offenbarungen nicht verlohren gehen, oder mißdeutet werden, so muß die Gottheit dafür sorgen, daß die Offenbarungen durch eine gewisse Klasse von Menschen aufbewahrt, und erklärt werden. Diese sind die Priester. Diese erhalten, der Regel nach, keine neuen Offenbarungen; sondern ihre Bestimmung ist nur, die bereits geschehenen Offenbarungen unverletzt zu erhalten, fortzupflanzen, und bey entstandenen Streitigkeiten den ächten Sinn derselben zu bestimmen. Soll die Gottheit durch die Priesterschaft ihren Zweck erreichen, so muß sie dieselbe, wenigstens als Collegium betrachtet, mit der Gabe der Unfehlbarkeit in allen den Fällen ausrüsten, wo ein streitiger Glaubenspunkt durch das ganze Collegium zu bestimmen ist. Das ganze Collegium wird sich als das Organ der Gottheit ansehen; daher die Formel: *Placuit nobis, et Spiritui Sancto* etc. Der ächte Katholicismus stützt sich also auf zwey Arten der Authorität, nämlich der unmittelbar göttlichen, und der kirchlichen Authorität. Die leztere ist der ersteren am Gewichte ganz gleich, und ist ebenfalls göttlich, obgleich nur mittelbar. Nämlich durch die unmittelbar göttliche Authorität werden Offenbarungen ursprünglich gegeben; durch die mittelbar göttliche (kirchliche) Authorität

tät werden Offenbarungen ursprünglich gegeben; durch die mittelbar göttliche (kirchliche) Authorität wird ihr ächter Sinn bestimmt. Das ist die ursprüngliche Ansicht der Religion, die bey rohen Völkern nothwendig Katholicismus ist. Sobald der Katholicismus die Stufe erreicht, wo die kirchliche Authorität ganz verworfen wird, und man glaubt, man könne in den Sinn der geschehenen Offenbarungen selbst eindringen, ohne die leitende Hand der Priester zu bedürfen, oder ihre Erklärungen mit blindem Glauben annehmen zu müssen, so gehet der Katholicismus in den Protestantismus über. Also der Protestantismus ist ursprünglich nicht wesentlich von dem Katholicismus verschieden; er ist nur die höchste Potenz des Katholicismus, als solchen. Der Katholicismus ist $A \overset{+}{=} B$; der Protestantismus $A \overset{+}{=} B$. Das Wesen des Katholicismus bestehet darinn, daß er die Religion auf Authorität gründet. Der Protestantismus thut dasselbe, nur daß er sich bloß auf unmittelbar göttliche Authorität stützt, und die kirchliche verwirft, und gerade hierinn bestehet sein Uebergewicht über den ursprünglichen Katholicismus. Aber der Protestantismus strebt nun unaufhaltsam zur Vernunftreligion. Denn auch er findet immer neue Gegensätze, die aus der Annahme einer unmittelbar göttlichen Authorität entstehen, und die er vermitteln muß. Durch dieses fortgesetzte Vermitteln kommt er wider seine Absicht der Vernunftreligion näher; der Katholicismus verliehrt sich in dem Protestantismus immer mehr. Endlich kommt man auf Gegensätze, die von der Natur sind, daß man einsieht, sie seyen schlechthin nicht an-

ders zu vermitteln, als durch die Behauptung, daß die Religion durchaus nicht auf irgend eine Authorität begründet werden könne, sondern daß ihr Wesen mit der Vernunft absolut identisch sey. So endet der Protestantismus mit der reinen Vernunftreligion, die nicht mehr im Kampfe mit irgend einer Authorität liegt, sondern nur von sich selbst abhängt, und folglich A = A ist. Hier ist kein Uebergewicht mehr weder des Objektiven über das Subjektive, noch des Subjektiven über das Objektive, oder des Glaubens an Authorität über selbstthätige Ueberzeugung, noch dieser über jenen; sondern es hat ein absolutes Gleichgewicht, oder absolute Identität des Subjektiven, und Objektiven statt. Nur die reine Vernunftreligion, als solche, ist also schlechthin unwandelbar, und an sich wahr; aber sie kann nie Volksreligion werden, und öffentlich erscheinen. Sie ist das Unsichtbare, das jeder positiven Religion zum Grunde liegt. Insofern sie erscheint, kann sie nur unter der Form des Katholicismus, und Protestantismus erscheinen, die gleichsam die beyden Pole sind, in welche sie sich in der Erscheinung theilt. Die Zwecke der Menschheit lassen in dieser Lebensperiode nie zu, daß sich eine ganze Nation, oder gar alle Menschen bloß mit Spekulation abgeben, und sich dadurch bis zur reinen Erkenntniß der Vernunft an sich, als des absoluten Indifferenzpunktes des Subjektiven, und Objektiven, erheben. Aber es ist für die Bestimmung der Menschheit höchst zuträglich, ja nothwendig, daß einzelne geistvolle Menschen ihr Leben bloß der Untersuchung des rein Wahren weihen. Da nun die reine Vernunftreligion mit dem Wesen der Vernunft schlechthin

identisch ist, so können sich einzelne Menschen wohl zur Erkenntniß der reinen Vernunftreligion erheben, und diese für sich objektiv machen, aber nie für eine ganze Nation. Die einzig möglichen Volksreligionen werden daher immer Katholicismus, und Protestantismus seyn. Der Katholicismus ist auf dem religiösen Gebiete das primum Existiens, wie die rohe Materie das primum Existens in der Natur ist, und sich erst zu dem, was wir ausschlüssig Geist nennen, hinauf arbeitet. Der Katholicismus ist daher auf gewissen niedern Stufen der Geisteskultur für die Menschheit unvermeidlich, und in dieser Rücksicht ehrwürdig, weil er hier das einzig zweckmäßige Mittel zu ihrer Veredlung ist. Er wird bloß verächtlich, und verderblich, wenn man denselben mit Gewalt einer Nation aufdringen will, die einen Grad der Geisteskultur erreicht hat, wo der Protestantismus unentbehrlich wird. Wenn unter einer Nation, die dem Katholicismus anhängt, bloß die Religionslehrer, und Regenten zurückbleiben, während daß die übrigen Staatsglieder fortschreiten, und bis auf einen Punkt kommen, wo sie das Joch der kirchlichen Authorität schlechthin nicht mehr ertragen können, so muß nothwendig Verachtung der Religion und Empörungssucht eintreten, wenn man darauf ausgehet, sie absolut zu zwingen, ein Joch, das ihnen auf der jetzigen Stufe der Geisteskultur durchaus unerträglich ist, zu tragen, und es ihnen nach seiner ganzen, in barbarischen Zeiten bestimmten Schwere fühlen zu lassen. Alle gewaltsamen Mittel, die man unter solchen Umständen gebraucht, um den Katholicismus für immer zu befestigen, werden nur dazu dienen, daß sie

das von dem kirchlichen und politischen Despotismus gefürchtete Uebel, statt es zu entfernen, um so geschwinder, und zum größern Nachtheile derer, die dem Fortschreiten des menschlichen Geistes einen absoluten Damm entgegensetzen wollen, herbeyzuziehen. Für ein Volk, das sich bis zu einem Grade der Geisteskultur erhoben hat, wo es die kirchliche Infallibilität nicht mehr annehmen kann, ist die einzig rechtliche Religionsconstitution der Protestantismus, der zwar unaufhaltsam nach reiner Vernunftreligion strebt, aber in Rücksicht auf ganze Nationen sein Ziel nie erreichen wird, so daß die reine Vernunftreligion je Volksreligion werden könnte, ob er sich gleich bey einzelnen Individuen, die ihr Leben der Untersuchung des an sich Wahren widmen, bis zur reinen Vernunftreligion erhebt. Für aufgeklärte Völker wird also der Protestantismus die einzig mögliche Volksreligion seyn. Der Katholicismus strebt nur vermittelst des Protestantismus, in welchen derselbe unausbleiblich übergehet, zur Vernunftreligion. Das Fortschreiten des menschlichen Geistes sowohl bey einzelnen Vernunftindividuen, als bey ganzen Nationen wird auch der heilige Ignatius von Lojola, der nun mit seinen dienstfertigen Gesellen aus der Hölle zurückgerufen wird, nicht verhindern.

§. 86.

Verhältniß der Religion an sich zu den philosophischen Systemen.

Wer Geisteskraft, und Wahrheitsliebe genug hat, um in den Geist dessen, was wir in dieser ganzen

Schrift, vorzüglich aber §. 84 und 85. gesagt, und auseinander gesetzt haben, einzudringen, wird ohne Zweifel mit höchster Ueberzeugung finden, daß die Realität der Religion überhaupt auf dem Gebiete der Philosophie nur durch das Fichtesche System gerettet werden könne; daß folglich dasselbe mit der Religion absolut harmonisch sey; ja daß selbst die Volksreligion unter der Form des Katholicismus, und Protestantismus dadurch eine feste Stütze erhalte.

Durch jedes mögliche System außer dem Fichteschen wird die Realität des schlechthin Uebersinnlichen, worinn das Wesen der Religion besteht, aufgehoben. Auf dem Standpunkte der Reflexion finden wir ein Subjektives, und Objektives, oder eine Welt der Vernunftindividuen, und der denselben entgegengesetzten Dinge, und endlich die nothwendige Idee eines Vereinigungspunktes zwischen beyden. Wird nun diese Ansicht auf das Gebiet der Philosophie übergetragen, so wird das schlechthin Uebersinnliche bestimmt entweder als ein bloß Objektives, oder bloß Subjektives, oder als ein Etwas, das beydes zugleich ist in synthetischer, aber nicht in absoluter Vereinigung. Der Fehler der Ansicht, die der Reflexionspunkt gewährt, besteht darinn, daß man das Subjektive, und Objektive als an sich, und *realiter* entgegengesetzt betrachtet, und daher nur das Eine, oder das Andere, oder ein Drittes, aus beyden Zusammengesetztes als Grundprincip aller Erscheinungen voraussetzen muß. Das Wesen des Dogmatismus besteht darinn, daß man die Ansicht des Reflexionspunktes auf das Gebiet der Philosophie überträgt, und

das Ur-Reale, oder schlechthin Uebersinnliche darnach bestimmt. Aber bey genauerer Prüfung findet man bis zur höchsten Evidenz, daß man sich in unauflösliche Widersprüche verwickelt, man mag das Ur-Reale nach dem Charakter der Objektivität, oder Subjektivität, oder als synthetischen Vereinigungspunkt von beyden, so daß dasselbe aus beyden zugleich zusammengesetzt ist, bestimmen. Der Materialist, der von dem Standpunkte der Reflexion aus das Uebersinnliche bestimmen will, sieht sich gezwungen, das Wesen desselben in die ursprünglich, schlechthin indekomponible, obgleich an sich schon ausgedehnte Materie (Atom) zu versetzen, und daraus alles wahrnehmbare Seyn, sowohl das der Dinge, als der Vernunftindividuen, die als ein bloßes Resultat der Organisation angesehen werden, abzuleiten. Es ist leicht einzusehen, daß durch eine solche Voraussetzung, und Erklärungsart dessen, was wir als ein materielles, und geistiges Seyn wahrnehmen, alle Religion unmöglich gemacht wird. Alles ist hier zuletzt durch ein blindes Ungefähr bestimmt. Es ist kein festes, unwandelbares Gesetz da, nach welchem nur das geschiehet, was geschehen soll. Der menschliche Geist, ein bloßes Resultat der Organisation, muß bey der Auflösung derselben wieder verschwinden. An eine ewige Fortdauer des Vernunftindividuums, und der Personalität, und einen ins Unendliche fort immer vollkommener werdenden Zustand, der auf das genaueste der moralischen Würde des Menschen angemessen wäre, ist gar nicht zu denken. Hier kann es nicht heißen: Was der Mensch säet, das wird unausbleiblich erndten, sondern es ist für ihn

gar

gar keine Ernde nach dieser Lebensperiode möglich, weil sein Bewußtseyn, so wie es durch zufällige Organisation entstanden ist, auch durch die Auflösung derselben für immer verschwinden muß. Es ist nach dieser Ansicht gar keine Selbstthätigkeit in dem Menschen; sondern alle Thätigkeit, die man ihm zuschreibt, ist durch die ursprüngliche Materie, und das blinde Spiel, nach welchem sie sich organisirt, bestimmt. Die Gottheit des auf dem Reflexionspunkte stehenden Materialisten ist der Inbegriff der Atomen, die ursprünglich, und absolut sind, und woraus alles entstehet, was wir wahrnehmen können.

Der Idealist gehet von dem andern Extrem aus, und setzt das Wesen des schlechthin Uebersinnlichen in ein reines Denken, woraus alles wahrnehmbare Seyn sowohl der Vernunftindividuen, als der materiellen Dinge entspringen soll. Bardili hat in seiner ersten Logik (die freylich in Rücksicht auf den Unsinn, den sie enthält die erste, und einzige ihrer Art ist) das reine Denken durch die Formel, A als A in A durch A, ausgedrückt, und das Wesen der Gottheit darnach zu bestimmen gesucht. Er glaubt, daß, weil die Logik das reine Denken analysiren müsse, die Realität der Gottheit bloß in der Logik bewiesen werden könne. Bardili ist zwar von der einen Seite betrachtet, der roheste Materialist. Aber er fühlet selbst, daß sich aus der Materie, so wie er sie ursprünglich bestimmt hat, das Denken nicht ableiten lasse. Daher findet er es nöthig, von der ganz idealistischen Vorstellung auszuge-

hen, nach welcher das schlechthin Uebersinnliche als reines Denken bestimmt wird. Aber er kann auch die Urmaterie nicht aus dem reinen Denken ableiten; daher ist er Materialist, und Idealist zugleich, nicht aber in dem Sinne, in welchem es der transscendentale Idealist ist, der nur ein Grundprincip, als das schlechthin Uebersinnliche annimmt, welches sich gleichsam in zwey entgegengesetzte Pole in der Erscheinung ausstrahlet, und sein absolutes Seyn nur durch ein doppeltes Seyn, das wir auf dem Reflexionspunkte theils als Materie, theils als Geist bestimmen, und einander entgegensetzen, manifestiren kann. Nach der Behauptung des transscendentalen Idealisten ist das Subjektive (Denken), und Objektive (die materielle Welt, die sich durch Ausdehnungs- und Anziehungskraft organisirt) an sich schlechthin Eins; es erscheint nur als verschieden, und einander entgegengesetzt auf dem Reflexionspunkte. Jede Entgegensetzung, oder objektiv ausgedrückt, jedes Entgegenseyn ist nur eine Erscheinung. Das absolut Uebersinnliche kann nur unter den Formen des subjektiven, und objektiven Seyns (des Denkens, und des bloß Denkbaren) erscheinen, wie wir §. 84. gezeigt haben. Aber Bardili sieht das Denken, und den ursprünglichen Stoff, als an sich, und realiter verschieden an, so daß weder durch das Denken die ursprüngliche Stoffheit, noch durch diese jenes hervorgebracht, oder vernichtet werden kann. Er setzt daher zwey Grundprincipien, und ist im eigentlichsten Sinn Dualist, ob er gleich, wenn er das Wesen Gottes bestimmen will, mit seinem rohen Dualismus ins Gedränge kommt, wie wir sogleich sehen werden. Wir wollen

nun

nun den Versuch machen, die Gottheit als ein reines Denken zu bestimmen, und zugleich sehen, ob sich die Realität der Religion nach dieser Bestimmung behaupten lasse.

Bestehet das Wesen des Denkens darinn, wie Bardili mit Recht behauptet, daß durch dasselbe die ursprüngliche Stoffheit weder producirt, noch vernichtet werden kann, sondern als demselben immer gegeben, und gegenüber stehend gesetzt werden muß, so ist die Gottheit, auch als das reinste Denken bestimmt, nichts weiter, als ein Ich, so wie es auf dem Reflexionspunkte erscheint. Die Gottheit ist bloße Subjektivität, die mit eiserner Nothwendigkeit an Objektivität gefesselt ist. Nach dieser Ansicht finden wir Gott, und die ursprüngliche Stoffheit als zwey Reihen des Seyns, die einander schlechthin coordinirt, nicht aber subordinirt sind. Die Stoffheit gehet eben so wenig aus der Gottheit hervor, als die Gottheit aus der Stoffheit. Wie kann, wenn das Denken, und die Stoffheit absolut verschieden sind, aus dem reinsten Geiste Materie ausströmen — etwas, was demselben schlechthin widerspricht, und daher auf keine Art in jenem Princip liegen kann? Und wie sollte im Gegentheile aus der Materie ein reines Denken hervorgehen? Die Materie giebt, was sie hat, und was sie selbst ist; Denken, und Geist ist ihr etwas durchaus Fremdes, und ihrem Wesen Widersprechendes. Eben so kann auch der Geist nichts geben, was nicht schon ursprünglich in ihm liegt. — Wenn aber die Gottheit und die Ur-Materie (nach den Gesetzen des auf dem Reflexionspunkte stehenden

Denkens) zwey coordinirte Reihen des Seyns ausmachen, welches ist denn das Princip, wodurch sie coordinirt werden? Zwey coordinirte Glieder sind nothwendig von einem höheren Princip, als Vereinigungspunkte, abhängig. Also ist selbst die Gottheit, als das eine Glied des Seyns überhaupt noch abhängig, und wir bedürfen abermals noch einer Gottheit, um die von dem Stoffe unzertrennliche Gottheit als möglich zu denken, und dann wieder einer Gottheit, um auch diese als möglich zu denken, und so ins Unendliche fort.

Aber wir wollen jetzt über den Umstand hinwegsehen, daß es uns schlechthin unmöglich ist, Gott, insofern sein Wesen im Denken bestehen soll, ohne einen ihm gegenüber stehenden Stoff zu denken. Also Gott soll als ein ganz reines Denken gedacht werden. Gott sey also A als A in A durch A; denn dies ist die Formel des reinen Denkens, die Bardili in seiner ersten Logik aufgestellt hat. Aber können wir denn der Frage ausweichen, woher die Erscheinungswelt ihren Ursprung habe? Keineswegs. Dies gesteht Bardili selbst zu. Er will so wenig dieser Frage ausweichen, daß er vielmehr behauptet, sie müsse aufgeworfen, und könne nur in der Logik, als der Wissenschaft des reinen Denkens, beantwortet werden. Bardili gestehet ferner zu, daß der ursprüngliche Stoff eben so wohl seinem Wesen nach von dem reinen Denken verschieden sey, als die abgeleitete Materie. Er gesteht endlich zu, daß die Weltschöpfung ohne den ursprünglichen Stoff, dessen Wesen in bloßer Ausdehnung, und Beweglichkeit bestehen

soll,

soll, schlechthin unmöglich sey. Und so sind wir wieder auf den Punkt versetzt, der, der Voraussetzung zu Folge, gar nicht berührt werden sollte. Wir haben wieder Gott, als reines Denken, und — Stoff. Also ist die Voraussetzung des Stoffes durch kein Denken zu vermeiden. Bardili verfällt aber in einen neuen Widerspruch durch die Behauptung, daß es der Philosophie ganz gleichgelten könne, ob der ursprüngliche Stoff als mit der Gottheit zugleich existirend, oder von derselben selbst aus Nichts hervorgebracht, gesetzt werde. Das kann aber der Philosophie durchaus nicht gleichgelten. Denn existirt der Stoff mit der Gottheit zugleich, so haben wir zwey coordinirte Reihen des Seyns, die ohne ein höheres Princip sich widersprechen, und aufheben. Setzen wir aber ein höheres Princip, so ist die Gottheit eben so abhängig, als der Stoff. Das höhere Princip ist nicht bloß der Grund der Gottheit, und des Stoffes, und der Möglichkeit ihrer synthetischen Vereinigung, sondern es ist auch die neue Gottheit, die zur Möglichkeit der bereits postulirten gesetzt werden muß. Aber diese neue Gottheit, wenn sie gedacht werden soll, kann wieder nicht bestehen ohne eine höhere, und so ins Unendliche fort. Auf dem Gebiete des Denkens wächst immer eine Gottheit aus der andern hervor. Will man doch hier zu Ende kommen, so muß man zuletzt ein *Fatum* setzen, von dem der Vater der Götter, und die ganze Reihe der Gottheiten abhängt. So lange wir noch eine denkende Gottheit haben, steht ihr ein Stoff zur Seite, dessen Seyn eben so nothwendig ist, als das der denkenden Gottheit. Dadurch wird das Seyn der Gottheit beschränkt; denn es ist

nicht

nicht das Seyn des Stoffes. So erhalten wir immer zwey Sphären des Seyns, die einander coordinirt sind, und wenn sie, als solche möglich seyn sollen, ein höheres Princip, als den Grund der Coordination, fodern. Folglich kann der letzte Vereinigungsgrund keine denkende Gottheit, sondern derselbe muß das *Fatum* seyn, als das einzige Absolute, das, weil es nicht denkt (blind ist) auch keines Stoffes bedarf. Der letzte absolute Gedanke für Götter, und Menschen ist: *Sic fata ferunt.* Der höchste Gott kann bey allem seinen reinen Denken das *Fatum* eben so wenig begreifen, als der geringste Mensch. Nur das *Fatum* hängt an Nichts, eben weil es *Fatum* ist. Jede Gottheit, deren Wesen in das Denken, sey es auch noch so rein, gesetzt wird, ist, wie jeder Mensch, dem Stoffe coordinirt, insofern auch bey dem Menschen das Denken als die Urhandlung seines Geistes gesetzt wird; hängt daher mit dem Stoffe zusammen, und hängt zuletzt von einem durch kein Denken begreiflichen Fatum ab. Man siehet daraus, daß es der Philosophie schlechterdings nicht gleichgültig seyn könne, ob der Stoff mit der Gottheit coexistire, oder nicht.

Wir wollen nun setzen, der Urstoff coexistire nicht mit der Gottheit, sondern sey ein Produkt derselben. Es wird sich sogleich zeigen, daß dieses unter der Voraussetzung, daß das Wesen des Uebersinnlichen im Denken bestehe, unmöglich sey. Wenn man vom Denken, als Princip der Philosophie ausgehet, so darf man durchaus nichts setzen, und annehmen, wodurch das Wesen des Denkens vernichtet wird, welches durch einen Widerspruch geschiehet. A als A in A

durch

durch A (das reine Denken, wie es einmal gesetzt ist) kann, selbst nach der ganz richtigen Behauptung Bardili's, in keinem Falle non A werden. Wenn man nun das reine Denken einmal so bestimmt hat, daß ihm nothwendig ein reiner Stoff, dessen Wesen in bloßer Ausdehnung, und Beweglichkeit überhaupt bestehen soll, gegenüber steht, wie Bardili thut, so läßt sich hinterher nicht wieder behaupten, daß der Urstoff aus dem reinen Denken κατ' ἐξοχὴν (der Gottheit) hervorgehen, oder durch dasselbe geschaffen werden könne. So wenig durch das reine Denken die ursprüngliche Form der materiellen Dinge vernichtet werden kann, so wenig kann dieselbe geschaffen werden. Die Form, von der hier die Rede ist, ist der Urstoff selbst, insofern sein Wesen, nach Bardili, in bloße Ausdehnung, und Beweglichkeit überhaupt, ohne ein weiteres Prädikat, gesetzt wird. Ist diese reine Stoffheit durch das reine Denken weder producibel, noch vertilgbar, so folgt nothwendig, daß dieselbe mit dem letzteren coexistirt, und daher eine eben so absolute Reihe des Seyns ausmacht, als das reine Denken selbst. Es ist also der offenbarste Widerspruch, wenn man behauptet, daß es der Philosophie ganz gleichgelten könne, ob der Urstoff mit der Gottheit coexistire, oder durch dieselbe geschaffen werde. Das heißt im Grunde eben so viel, als, es müsse der Philosophie ganz gleichgültig seyn, ob man, als Philosoph, Widersprüche behaupte, oder nicht, ob man A als A in allen möglichen Fällen des angewandten Denkens wirklich als A gelten lasse, oder in non A verwandle, und doch das letztere für das erstere halte. Ist es daher dem reinen Denken wesentlich,

lich, daß demselben eine reine Stoffheit gegenüber ste-
he, so kann man eben so wenig behaupten, daß die
Stoffheit aus dem Denken, als daß das Denken aus
der Stoffheit entstehe. Wenn Bardili behauptet,
daß in dem reinen Denken zugleich die reine Stoffheit
liege, so kann das nur so viel heißen, daß sich schlecht-
hin kein reines Denken denken lasse, ohne daß zugleich
eine reine Stoffheit, als mit dem reinen Denken coe-
xistirend, und ihm gegenüber stehend, gesetzt werde;
keineswegs aber, daß durch daß reine Denken die reine
Stoffheit producirt werde. Denn wie kann man be-
haupten, daß das, was dem reinen Denken, nach
Bardili's Ansicht, schlechthin entgegengesetzt ist,
ein Geschöpf desselben sey? Wie kann aus einem Prin-
cip ein Etwas hervorgehen, das auf keine Art in dem-
selben liegen kann, wenn das Princip nicht eine Syn-
thesis von zwey absolut entgegengesetzten Principien,
folglich selbst ein Widerspruch seyn, und alle mögliche
Realität in Widerspruch verwandeln soll? Was will
denn Bardili dem rohesten Materialisten antwor-
ten, wenn derselbe behauptet, daß das Denken, ob-
gleich das Princip des geistigen Lebens der Materie
ganz fremd sey, dennoch aus der besonderen Zusam-
menfügung der Atome, aus einer zufälligen Organi-
sation, die sich von allen übrigen Organisationen auf
eine ausgezeichnete Art unterscheidet, wie z. B. der
menschliche Körper ist, entstehe? Was hat die Be-
hauptung, daß der Urstoff aus dem reinen Denken ent-
stehen könne, vor der des Materialisten für einen vor-
züglichen Werth? Ist nicht jene eben so widersinnig,
als diese?

Aus

Aus dem bisher Gesagten folgt bis zur höchsten Evidenz, daß Bardili in jedem Falle sich widerspricht, er mag nun behaupten, daß der Urstoff nothwendig mit der Gottheit von Ewigkeit her coexistire, oder daß derselbe von Gott geschaffen werde. Behauptet er das Erste, so setzt er das Seyn der Gottheit nothwendig in Schranken. Denn das göttliche Seyn ist denn einem andern Seyn (dem des Urstoffes) coordinirt. Ein coordinirtes Seyn kann aber durchaus nicht absolut seyn; es ist nothwendig beschränkt; denn es ist ein von einem andern Etwas verschiedenes Etwas. Es kommt ihm weder absolute Allheit, noch Einheit zu. Denn mit demselben ist nicht alles Seyn gesetzt; es wird nothwendig noch eine andere Sphäre des Seyns gesetzt; folglich ist die Gottheit nicht das schlechthin Eine Seyn κατ' ἐξοχήν. Ist die Gottheit ein coordinirtes Seyn, so ist es eines höheren Seyns eben so bedürftig, als das andere Glied, dem es coordinirt ist. Wir erhalten also immer wieder eine neue Gottheit, bis wir die Reihen der Gottheiten, und des materiellen Seyns mit einem selbst der höchsten Gottheit unbegreifliches Seyn, das man Fatum nennt, schließen. Wird aber behauptet, daß der Urstoff durch die Gottheit geschaffen werde, so muß man annehmen, daß aus einem Princip das absolute Gegentheil desselben hervorgehen könne — eine Behauptung, die den höchsten Unsinn enthält. Diese zwey widersinnigen Behauptungen liegen in dem Satze, den Bardili aufstellt, daß es der Philosophie gleichgelten könne, ob der Urstoff mit der Gottheit von Ewigkeit her coexistire, oder ob derselbe durch dieselbe geschaffen werde. Was wir hier

gegen

gegen Bardili bemerkt haben, gilt gegen jeden Idealisten, und Materialisten, insofern beyde auf dem Reflexionspunkte stehen bleiben, und daher entweder das Objektive aus dem Subjektiven, oder das Subjektive aus dem Objektiven herleiten wollen. Ein Idealismus, und Materialismus, der nicht bis auf den absoluten Indifferenzpunkt des Subjektiven, und Objektiven vordringt, ist nothwendig Dualismus. Mit dem Dualismus ist aber die Religion schlechthin unvereinbarlich; die Realität eines absolut übersinnlichen Princips ist durchaus unmöglich. Zwey Grundprincipien, die von einander wesentlich verschieden seyn sollen, widersprechen sich, und heben sich selbst auf. Der synthetische Vereinigungspunkt, der zwischen beyden gesetzt wird, ist ein bloßes Produkt der Phantasie, und hat nicht die geringste Realität. Für absolut Entgegengesetzte kann es durchaus keinen Vereinigungspunkt geben. Das Ur-Reale, oder schlechthin Uebersinnliche ist entweder absolute Einheit, oder es ist schlechthin Nichts. Ein solches absolutes Nichts ist Spinoza's absolute, und einzige Substanz, als das Substrat einer unendlichen Denk- und Ausdehnungskraft, insofern man beyde Kräfte, als wesentlich, und an sich verschieden bestimmt, wie man Spinoza gewöhnlich erklärt. Hat Spinoza zwischen diesen beyden Kräften, die auf dem Reflexionspunkte freylich als verschieden erscheinen, eine reale Verschiedenheit, die an sich statt haben soll, angenommen, und dennoch geglaubt, daß sie in Einer absoluten Substanz als vereinigt gedacht werden können, so ist sein System höchst widersinnig. Und dennoch ist es das System unserer meisten Philosophen und Theologen,

gen, so groß auch der Lärm ist, den sie von jeher dagegen aufschlugen. Denn ist das Subjektive, und Objektive, oder die Denk- und Ausdehnungskraft, an sich verschieden, und nicht, von dem Standpunkte der Vernunft aus betrachtet, absolut Eins, so ist die Gottheit unserer Philosophen, und Theologen nichts weiter, als der synthetische Vereinigungspunkt zweyer absolut entgegengesetzter Grundkräfte. Nach ihnen sollen aus der Gottheit die denkenden Subjekte, und die denkbaren Objekte hervorgegangen seyn. Hat nun zwischen den ersten und letzten kein bloß quantitativer (zufälliger), sondern qualitativer (wesentlicher) Unterschied statt, so ist aus der Gottheit ein *realiter* doppeltes, sich selbst absolut entgegengesetztes, und widersprechendes Seyn hervorgegangen. Es kann aber aus keinem Princip etwas hervorgehen, das nicht schon ursprünglich in ihm liegt; folglich liegt in Gott selbst ein absoluter Widerspruch. Gott ist, nach dieser Ansicht, seinem Wesen nach nothwendig unendliche Denk- und Ausdehnungskraft zugleich. Dann wird von allen Philosophen und Theologen bis auf Fichte behauptet, daß die Denk- und Ausdehnungskraft, oder das Subjektive, und Objektive (Ichheit, und Natur) einander absolut entgegengesetzt seyen — denn es wird zwischen beyden ein wesentlicher Unterschied angenommen — folglich ist Gott, als der synthetische Vereinigungspunkt zweyer an sich entgegengesetzter Kräfte, unendliche Denkkraft, und unendliche Ausdehnungskraft, also ein unendlicher Widerspruch mit sich selbst. Diese Folge ist unwidersprechlich, und muß jedem mit höchster Evidenz vor Augen liegen, der

jene Voraussetzungen unpartheyisch prüfet, nach welchen das Subjektive, und Objektive (die Denk- und Ausdehnungskraft) an sich einander entgegengesetzt seyn, und doch aus Gott hervorgehen soll. Also entweder das Subjektive, und Objektive, Geist, und Materie, Denk- und Ausdehnungskraft ist an sich schlechthin Eins, und erscheint nur auf dem Reflexionspunkte als einander entgegengesetzt, oder es ist schlechthin kein übersinnliches Princip möglich, und die Gottheit unserer für die Religion eifrigsten Philosophen, und Theologen ist in den Augen der Vernunft ein durch regellose Phantasie hervorgebrachter Götze, und ein absoluter Widerspruch. Daß sie nicht sammt und sonders Atheisten sind, und den Atheismus auch unter dem Volke verbreiten, wie es in Frankreich geschah, das hat die Welt lediglich ihrer Inkonsequenz im Denken zu verdanken. Ihr hochstes Ens realissimum ist nichts anders, als Spinoza's Substanz, unendlich an Denk- und Ausdehnungskraft, insofern, welches wohl zu merken ist, Spinoza unter diesen beyden Kräften einen reellen, wesentlichen Unterschied angenommen haben soll. Spinoza ist aber einer Erklärung fähig, die für die Vernunft vollkommen befriedigend ist, wenn man nämlich unter seiner absoluten Substanz keinen synthetischen Vereinigungspunkt zweyer an sich entgegengesetzter Kräfte, sondern die absolute Identität des Subjektiven, und Objektiven, das nur auf dem Reflexionspunkte als verschieden erscheint, versteht. Und warum soll man denn dem Systeme dieses Mannes gerade den größten Unsinn, als das Fundament desselben, unterschieben, da es doch einer ganz ver-

nünftigen Erklärung fähig ist? Spinoza stellte ja ausdrücklich die den Philosophen, und Theologen ärgerliche Behauptung auf: Alles ist an sich Eins, und Eins ist Alles. Was heißt denn dies anders, als: Das Reale erscheint nur entweder als ein Subjektives, oder Objektives, als denkendes Subjekt, oder denkbares Objekt, als geistige, oder materielle Substanz; aber diese Entgegensetzung hat nicht an sich, auf dem Standpunkte der Vernunft, nach welchem das Reale, nicht wie es erscheint, sondern wie es an sich ist, sondern nur auf dem Reflexionspunkte statt. Das Ur-Reale, das schlechthin-Uebersinnliche, das über den Reflexionspunkt hinausliegt, oder die absolute Substanz, wie sich Spinoza ausdrückt, ist weder Subjektivität, noch Objektivität, sondern absolute Identität des Subjektiven, und Objektiven; folglich ist ursprünglich Alles Eins, und Eins ist Alles. Das schlechthin Uebersinnliche kann nur unter den zwey Formen des Seyns, dessen, was wir Geist, und was wir Materie nennen, und das nur der Quantität, aber nicht der Qualität nach, verschieden seyn kann, folglich an sich, wenn von aller Quantität abstrahirt wird, absolut Eins ist — erscheinen. Das absolut Eine ist das Göttliche κατ' ἐξοχήν, das sich sowohl in der Geister- als Körperwelt, als den zwey einzig möglichen Formen des erscheinenden Realen, manifestirt. Es ist das $A \doteq A$, das theils als $A \dot{=} B$, theils als $A \doteq B$ erscheint. Und so ist das Spinozistische System mit dem System der Transscendental-Philosophie harmonisch.

Die Ueberzeugung, daß die Realität der Religion überhaupt für das Gebiet der Philosophie nur durch die Behauptung, daß das Subjektive, und Objektive ursprünglich, und an sich schlechthin Eins sey, gerettet, und unerschütterlich fest begründet werden könne, hängt vorzüglich von der Einsicht ab, daß in allen übrigen, von dem Reflexionspunkte ausgehenden Systemen die Realität des schlechthin Uebersinnlichen, in dessen Voraussetzung das Wesen aller Religion besteht, auf keine Art möglich sey, wie wir so eben gezeigt haben. Bleibt man auf dem Reflexionspunkte stehen, so kann man das schlechthin Uebersinnliche nur bestimmen entweder nach der Form der Subjektivität, oder der Objektivität, oder nach beyden zugleich, so daß man es als den synthetischen (nicht absoluten) Vereinigungspunkt des Subjektiven, und Objektiven ansieht. Aber das Uebersinnliche ist nach keiner von diesen Ansichten möglich, wie sich bis zur höchsten Evidenz zeigen läßt. Man muß also den noch einzig übrigen Weg, der über den Reflexionspunkt hinüber liegt, und wodurch das Uebersinnliche als die absolute Identität des Subjektiven und Objektiven bestimmt wird, einschlagen, wenn man die Religion, an deren Realität alle Würde, alles Interesse, und alle Beruhigung der Menschheit hängt, nicht gänzlich aufgeben will. Weit gefehlt also, daß die Ansicht der Religion, die der transscendentale Idealismus gewährt, auf Atheismus verleiten sollte, ist sie vielmehr das einzig mögliche Fundament, wodurch die Realität der Religion für den Philosophen unerschütterlich fest begründet, und der Atheismus für immer unmöglich gemacht wird. Der Philosoph, der diese Ansicht ver-

verwerfen will, muß zeigen, daß die Realität des Uebersinnlichen nach irgend einer von den Ansichten, die der Reflexionspunkt gewährt, und nach welchen das Uebersinnliche entweder nach der Form der Subjektivität, oder der Objektivität, oder nach beyden zugleich, als der synthetische Vereinigungspunkt des Subjektiven, und Objektiven bestimmt wird, gerettet werden könne. Da aber alle diese Ansichten offenbar mit einem absoluten Widerspruch enden, so wird der Philosoph, der dieses einsieht — und es ist sehr leicht, zu dieser Einsicht zu kommen — und sich dennoch nicht auf den transscendentalen Standpunkt, nach welchem das Uebersinnliche als die absolute Identität des Subjektiven und Objektiven bestimmt wird, erheben kann, oder will, bey consequenter Denkart die Möglichkeit der Religion schlechthin läugnen müssen. Die Kantische Vernunftkritik hat den Weg zu dieser Einsicht, daß nämlich jede auf dem Reflexionspunkte mögliche Ansicht des Uebersinnlichen auf einem absoluten Widerspruch beruhe, gebahnet, und der allgemeine Eifer, womit man das Studium der Kritik theils betrieben hat, theils noch betreibt, läßt nicht zweifeln, daß endlich jene Einsicht unter allen consequenten Denkern allgemein werden wird. Die neue Ansicht des Uebersinnlichen, die Fichte gegeben hat, wird also zum höchsten Bedürfniß, wenn nicht auf dem Gebiete der Philosophie Atheismus allgemein herrschend werden, und von da aus sich auch auf das Gebiet des praktischen, gemeinen Lebens zum größten Verderben der Menschheit verbreiten soll. Es ist schlechthin keine andere Ansicht des Uebersinnlichen mehr möglich, als die Fichte giebt. Es ist leicht einzusehen, daß sie

alle Foderungen der Vernunft befriedigt. Nach dieser Ansicht enthält die Idee des Uebersinnlichen nicht nur keinen Widerspruch, wodurch die Möglichkeit der Realität derselben gesichert wird, sondern ihre Realität ist schlechthin nothwendig, und eben so gewiß, als die Realität dessen, was man wahrnehmen kann. Nach dieser Ansicht ist schlechthin kein Seyn der Sinnenwelt, weder subjektives, noch objektives möglich ohne das absolut Uebersinnliche, als den Indifferenzpunkt des Subjektiven, und Objektiven. So gewiß ich also weiß, daß ich selbst bin, und außer mir Dinge sind, so gewiß weiß ich auch, daß ein schlechthin Uebersinnliches, als Eine Urkraft ist, die sich in der geistigen, und materiellen Welt, welche die zwey entgegengesetzten Pole derselben ausmachen, ergießt, von Individuum zu Individuum, von Potenz zu Potenz überströmt, und alles, was (als Geist, oder Materie) existirt, nicht nur erhält, so daß kein einzelnes Seyn, seinem Wesen nach, je vernichtet werden kann, sondern ins Unendliche fort einer immer höher steigenden Vollkommenheit fähig macht. Ja so gewiß ich weiß, daß ich bin, so gewiß weiß ich auch, daß ich, als diese Person, durch die schlechthin übersinnliche Kraft, durch die ich lebe, mich bewege, und bin, immer fortschreiten, und daß jeder Zustand, der mir in allen künftigen Lebensperioden zu Theil werden wird, durchaus abhangen werde von dem selbstthätigen Eifer, nach welchem ich meine sinnlichen Neigungen der Herrschaft der Vernunft zu unterwerfen, oder immer mehr Geist zu werden strebe. Das, was ich auf dem Reflexionspunkte Natur nenne, und als mir entgegengesetzt ansehe, ist mir nicht an sich entgegengesetzt; das Entgegensetzen

der-

derselben ist nur eine Erscheinung, und an sich Nichts. Es ist eine, und dieselbe Kraft, die sie belebt, so wie sie mich belebt. Alle noch so furchtbaren Erscheinungen der Natur, die mich zu vernichten drohen, sind nur Mittel zu einem höheren, geistigeren Leben, das mir zu Theil werden soll. Es giebt für mich durchaus keinen Tod, insofern dadurch eine Erscheinung verstanden wird, wodurch mein geistiges Seyn, meine Personalität, vernichtet werden soll. Jede, noch so fürchterliche Art des Todes ist nur ein Mittel, durch Zerstörung des Unvollkommenen einen höheren Zustand für mich herbeyzuführen. Durch die absolut übersinnliche Kraft, durch die ich bin, kann ich dem Wesen nach nur vorwärts, nicht rückwärts gehen. Wenn ich zurück zu gehen scheine durch Mißbrauch der Freyheit, so werde ich mir zwar unausbleiblich einen verschlimmerten Zustand zuziehen. Aber dieser wird nicht immer statt haben; er wird nicht Zweck, sondern nur Mittel zur Erreichung des Vernunftzweckes seyn. In eben dem Verhältnisse, als ich ernstlich besser zu werden strebe, und in moralischer Vollkommenheit fortschreite, wird sich auch mein äußerer Zustand verbessern. Eine absolute Hölle ist eben so unmöglich, als ein absoluter Himmel. Der verschlimmerte Zustand also, den ich durch Mißbrauch meiner Freyheit mir unausbleiblich zuziehen werde, wird selbst ein Mittel meiner moralischen Besserung, und dadurch eines vollkommeneen äußeren Zustandes werden. Bey der Voraussetzung einer durchaus moralischen Weltordnung, nach welcher unsichtbar immer das geschieht, was schlechthin geschehen soll, kann meine Bestimmung durchaus keine andere seyn, als die eben

beschriebene. Die moralische Weltordnung ist aber so gewiß, als ich selbst bin, und als irgend etwas anderes ist. Denn sie ist nur die objektive Ansicht der schlechthin Einen übersinnlichen Kraft, die mit Recht die absolut moralische Kraft, durch die alles ist, was immer ist, genannt werden kann. Durch diese absolut übersinnliche Kraft ist alles — es erscheine als Materie, oder als Geist — in einem ewigen Forschreiten begriffen. Was einmal Geist ist, gehet als Geist, und zwar als dieser individuelle Geist, als diese bestimmte Person, von Potenz zu Potenz über, und es giebt nie eine Gränze, wo das Bewußtseyn stille stehen, oder vernichtet werden könnte. Aber auch schon in dem, was als Materie erscheint, liegt der Funke des geistigen Lebens, der sich immer mehr entflammt, bis er endlich als Selbstsonne, die für sich selbst leuchtet, oder als Geist hervorbricht. So drückt die übersinnliche Kraft, die in der materiellen Welt eben sowohl, als in der geistigen alles belebt, jedem noch so verächtlichen Naturprodukt das Gepräge der Geistigkeit, und Unsterblichkeit auf. Ein erhabener, begeisternder Gedanke für den nachdenkenden Menschen! Wie entzückend muß nach dieser Ansicht für uns das ganze Universum werden! Nicht bloß der Geist des Menschen ist unsterblich, und schreitet auf der Bahn der Unendlichkeit zur immer höheren Vollkommenheit fort; sondern alles, was um ihn her ist, von dem verächtlichsten bis zum erhabensten, und nur Staunen erregenden Naturprodukt, eilet, mit dem Charakter der Geistigkeit, und Unsterblichkeit geschmückt, höheren, ins Unendliche sich hinziehenden Verwandlungen entgegen, und vergeistiget sich immer mehr.

Auch

Auch die verächtlichste Materie soll endlich in der Erscheinung Geist werden; alles soll schlechthin Eins seyn, und durch einen unendlichen Progressus sich als Eins darstellen! Die schlechthin übersinnliche Kraft, die allen Erscheinungen zum Grunde liegt, und sie unsichtbar beseelt, soll endlich auch in der Erscheinung objektiv werden. Das ist das göttliche Machtgebot der Vernunft, das Ziel, das in der Unendlichkeit liegt, nach welchem der menschliche Geist unaufhörlich strebt, der absolute Himmel, wo der einfache, noch durch keine Spekulation verfälschte Glaube des gemeinen Menschensinnes Gott von Angesicht zu Angesicht, nicht wie er in dem täuschenden Spiegel der Sinnenwelt erscheint, sondern wie er an sich ist, anzuschauen hofft. Würde dieses Ziel je ganz erreicht, so daß alles, was ist, nur als Geist, und zwar nur als Ein Geist in der Erscheinung sich darstellte, dann würde die Gottheit sichtbar seyn; unser Glaube an die schlechthin übersinnliche Kraft, die als solche, nie erscheint, würde in Anschauung übergehen. Und das ist gerade das, was der gemeine Menschensinn erwartet, und was auch in dem Christenthum als das letzte Ziel, das erreicht werden soll, vorgestellt wird. Dieses wird aber nie ganz, sondern nur immer in einem endlichen Grad erreicht. Das Göttliche κατ' ἐξοχήν wird in jeder Lebensperiode mehr hervortreten; aber nie ganz sichtbar werden. Unser Glaube an eine schlechthin übersinnliche Kraft, an eine moralische Weltordnung, wird durch jeden Zustand, in den wir in den zukünftigen Lebensperioden übertreten werden, und der unserer moralischen Würde ganz angemessen seyn wird, immer lebendiger, und

anschauliger werden. Jeder künftige Zustand, der sich als die Ernde dessen, was wir gesäet haben, darstellen wird, wird uns ein neuer Beweis, und gleichsam das sichere Unterpfand unsres Glaubens seyn, daß nur immer das geschieht, was schlechthin geschehen soll. Wir werden in der Zukunft finden, daß selbst das, was unserm vernünftigen Zwecken am meisten entgegengesetzt zu seyn schien, das zweckmäßigste Mittel zur Erreichung des Vernunftzweckes für uns, und für andere Vernunftwesen war; daß folglich jede Begebenheit in die Sphäre der moralischen Weltordnung gehörte, und das war, was geschehen sollte. Daß schlechthin nichts geschehen kann, was nicht an sich geschehen soll, das ist nur unter der Bedingung möglich, daß selbst in der materiellen Welt der Funke des geistigen Lebens liegt, daß es an sich nur Eine absolut geistige Kraft ist, die in dem, was wir Geist, oder Materie nennen, mehr, oder weniger hervortritt, daß folglich das bedingt Geistige, und bedingt Materielle, was wir in jedem Momente unseres Daseyns wahrnehmen können, an sich, wenn von allem auch quantitativen Unterschied abstrahirt wird, absolut Eins ist. Die Materie ist von dem Geiste nur der Potenz nach verschieden, auch sie schreitet fort, bis sie auf einer bestimmten Stufe Geist wird, und als Geist die Bahn eines höheren, ins Unendliche fort sich immer mehr vergeistigenden Lebens betritt. Also sowohl der Geist, als die Materie ist nur der Widerschein, der Schatten des Einen, schlechthin unbeschränkten Geistes, der alles belebt, und zur Quelle des Lebens macht; durch den alles an sich absolute Harmonie, und Einheit ist, und alles reale Entgegen-

seyn

seyn wegfällt, das nur auf dem Reflexionspunkte statt hat; des Geistes, der seine Schöpferkraft in alles, was der Sinn vernimmt, und der Verstand zu erklären sucht, in ganzer Fülle überströmt, und sich in der Erscheinung abspiegelt. Nun entzückt uns die Natur in ihrem majestätischen Ganzen, wie in jedem Blümchen, worüber unser Fuß gleitet. Denn sie ist aus dem Reiche des ewigen Todes gerissen durch die Idee des schlechthin Einen, absolut geistigen Princips, wodurch Alles Eins, und Eins Alles ist, — eine Idee, für die unser Verstand keinen Begriff, und die Sprache kein Wort hat; die nur das Herz in seinem Streben ins Unendliche umfaßt, und nur in gebrochenen, einzelnen Strahlen in den Verstand hinüber ergießet. Mit Wohlgefallen, und Entzücken erfüllt uns die geringste Feldblume, wenn unser Auge nach dieser Ansicht auf ihr ruht; mit Ehrfurcht gegen den göttlichen Adel ihrer ursprünglichen Geburt pflücken wir sie ab. Denn sie ist nach dieser Ansicht nicht mehr bloßes Naturkind, insofern die Natur dem Geiste entgegengesetzt wird, sondern sie ist Kind des Einen göttlichen Geistes, der die Seele des sichtbaren Universums ist; es ist ihr der Charakter der Göttlichkeit, der nur das Geisteraug sieht, unauslöschlich eingedrückt durch das Machtgebot der Vernunft, daß alles ursprünglich, und an sich nur schlechthin Eins seyn, und daß die ganze Erscheinungswelt in einem unendlichen Progressus die ursprüngliche, absolute Einheit, das Göttliche Κατ' ἐξοχήν, darstellen soll.

Das ist der Geist jener Philosophie, die man beynahe allgemein des Atheismus beschuldigt hat, die

aber

aber offenbar das Wesen der Religion nicht nur für den Philosophen unerschütterlich fest begründet, und aus dem Gebiete der Philosophie den Atheismus, und jede Zweifelsucht über die Realität eines schlechthin übersinnlichen Princips für immer verbannt; sondern auch die sicherste Stütze der Volksreligion, diese sey nun entweder Katholicismus, oder Protestantismus, ist. Denn es kann ihre Tendenz keineswegs seyn, die Volksreligion aufzuheben, sondern nur, sie zu veredeln, und durch die stufenweise Veredlung sie immer ehrwürdig zu erhalten, und zum zweckmäßigen Mittel, die Menschheit ihrem höchsten Zwecke immer näher zu bringen, zu machen. Diese Philosophie kennt die Natur des menschlichen Geistes viel zu gut, als daß sie es für möglich halten sollte, daß die reine Vernunftreligion je in dieser Lebensperiode Volksreligion werden könne. Sie giebt nur eine höhere Ansicht für diejenigen, denen die Volksreligion, als solche, nicht mehr Genüge leistet, um sie vollkommen zu befriedigen, und sie vor dem Abgrunde des Unglaubens sicher zu stellen. Ist einmal der Atheismus aus dem Gebiete der Philosophie für immer verbannt, dann wird er auch nicht mehr auf dem Gebiete des thätigen Lebens möglich seyn. Denn der gemeine Menschensinn, als solcher, kann an der Realität eines schlechthin übersinnlichen Princips durchaus nicht zweifeln. Dieser Zweifel kann nur aus dem Gebiete einer falschen Philosophie kommen, und sich auch unter denen verbreiten, die sich mit der Spekulation nicht abzugeben pflegen. Die Pseudophilosophen, die auf dem Standpunkte der Spekulation, auf dem sie sich befinden, bey consequenter Denkart die Unmöglichkeit eines schlechthin übersinnlichen Princips einsehen müssen,

streben auch, ihre vermeyntliche Weisheit unter mancherley Formen andern Menschen mitzutheilen, und bis unter das Volk zu bringen, wie es in Frankreich geschah. Der gemeine Menschensinn stehet auf dem Reflexionspunkte, und kann sich das Göttliche (τὸ ἔξοχον) nur unter der Form der Subjektivität und Objektivität vorstellen; er merkt die Widersprüche nicht, die in dieser Ansicht liegen, wenn er nicht entweder sich selbst in das Gebiet der Spekulation versteigt, oder durch falsche Philosophen auf jene Widersprüche aufmerksam gemacht wird. Die Einsicht, daß der gemeine Menschensinn sich die Gottheit durchaus nicht anders, als unter der Form der Subjektivität, und Objektivität vorstellen kann, — eine Einsicht, die nur das Fichtesche System gewährt, indem es den Grund angiebt, warum es nicht anders seyn kann — ist in Absicht auf Religionslehrer, und Philosophen, die auf das Volk wirken wollen, von höchster Wichtigkeit. Ein Philosoph, oder Religionslehrer, nach dem Fichteschen Systeme gebildet, wird es für Gewissenlos ansehen, diese Ansicht unter Menschen, die keiner höheren fähig sind, verdächtig zu machen, um sie zur Erkenntniß der reinen Vernunftreligion empor zu heben. Denn dadurch wird nur Zweifelsucht, und Unglaube entstehen, weil die wenigsten Menschen fähig sind, sich der reinen Erkenntniß des schlechthin Identischen zu bemächtigen. Daß der gemeine Menschensinn ein schlechthin Uebersinnliches, das man Gott nennt, setzt, darinn irrt er sich gar nicht; es ist das absolute Wahrheit, die er mit dem größten Philosophen gemein hat; daß er aber das schlechthin Uebersinnliche unter der Form der Subjektivität, und Objektivität

jektivität bestimmt, das ist zwar nicht Vernunftwahrheit, aber doch Wahrheit für den Verstand, der, als solcher, den Reflexionspunkt nicht überschreiten kann; es ist Wahrheit für alle die, welche auf einer tieferen Stufe der Erkenntniß stehen. Wenn die Fichtesche Philosophie auf eine höhere Ansicht der Religion aufmerksam macht, so thut sie es nur für diejenigen, denen die tiefere nicht mehr Genüge leistet. Aber in Absicht auf diejenigen, die sich über die Sphäre des gemeinen Menschensinnes nicht erheben können, hält sie es für höchst pflichtwidrig, ihren Glauben wankend zu machen. Sie bestrebt sich nur, die Volksreligion zu veredeln, und die Symbolen als Vehikel zur Beförderung der Moralität zu benutzen. Auf solche Art ist sie selbst für die Volksreligion die sicherste Stütze.

Schlußanmerkungen.

Diejenigen, welche bloß an dem Buchstaben der Fichteschen Schriften hängen, werden ohne Zweifel Bedenken tragen, diese Schrift, besonders was die Deduktion, und Ansicht der Religion betrift, für eine ächte Darstellung des Fichteschen Systemes, und seiner Religionstheorie zu halten: diesen muß ich nun folgende Erklärung thun.

Ich habe hier gar keine Rücksicht genommen auf irgend eine Fichtesche Schrift, sondern bloß auf den Hauptgrundsatz, den Fichte zuerst aufgestellt hat, daß nämlich das Sublektive, und Objektive an sich schlechthin Eins sey. Von diesem Grundsatz, der den Geist aller Fichteschen Schriften ausmacht, bin ich ausgegangen, und habe, unabhängig von denselben, durch mich selbst das System des menschlichen Geistes deducirt. Vorausgesetzt, daß Fichte nach seiner Art seinen ersten Grundsatz mit durchgängiger Consequenz auseinander gesetzt, und zu einem vollständigen System organisirt hat, und daß ich nach meiner Art dieselbe Deduktion mit derselben Consequenz zu Stande gebracht habe, müssen wir beyde dem Wesen nach absolut harmoniren, so verschieden auch meine Darstellungsart von der Fichteschen in Rücksicht auf Ausdruck, und Ideengang seyn mag.

Ob meine Darstellungsart von der Fichteschen in Ansehung der Faßlichkeit, und Deutlichkeit einen Vorzug habe, oder nicht, darüber mag das sachverständige, und unpartheyische Publikum urtheilen. Wenigstens habe ich mich bestrebt, den Geist des Fichteschen Systemes auf eine solche Art zu charakterisiren, daß er in der Zukunft, wie ich hoffe, nicht mehr so abentheuerlich verkannt werden soll, als es bisher geschehen ist. Daß die Darstellungsart, deren sich Fichte bisher bedient hat, den Fehler der Unverständlichkeit habe, liegt durch unläugbare Thatsachen am Tage. Er selbst bekennt, daß seine Wissenschaftslehre nur von einigen äußerst wenigen geistvollen Männern verstanden worden, und daher beynahe anzusehen sey, als wenn sie bisher gar nicht existirt habe. Er verspricht nun eine Darstellung seines Systemes durch die neue Herausgabe der Wissenschaftslehre zu liefern, die in einem so hohen Grade verständlich seyn soll, daß jede andere Darstellung, also auch die meinige, gänzlich entbehrlich werden soll. Wie Fichte zu einer so zuversichtlichen Behauptung komme, und wie er auch nur selbst daran glauben könne, weiß ich nicht. Seine schon so oft mißlungenen Versuche, die mit ähnlichen Versicherungen begleitet waren, und wobey er selbst bezeugte, daß er sich der ihm möglichsten Deutlichkeit befliſſen habe, und daher hoffte, daß er nicht bloß von Philosophen, sondern auch von gemeinen Lesern, wenn sie nur im Nachdenken geübt wären, würde verstanden werden — sollten ihm billig ein Mißtrauen auf die ihm eigne Darstellungsart, in Ansehung der Deutlichkeit einflößen, und ihn nicht so zuversichtlich, wie er thut, behaupten lassen, daß nun durch die neue Umarbeitung seiner Wissenschaftslehre jede andere Schrift, die den Zweck hat, sein System ins Licht zu setzen, gänzlich entbehrlich werden soll. Nach den bisherigen mißlungenen Versuchen, bey welchen Fichte dieselbe zuversichtliche Verheißung that, zweifle ich sehr, ob die neue Ausarbeitung seiner Wissenschaftslehre die glückliche Wirkung haben werde, die Fichte zum voraus dem Publikum zusichert. Er versprach sich dieselbe Wirkung

bey

bey seiner neuen Darstellung der Hauptmomente der Wissenschaftslehre in dem philosophischen Journal, seiner Schrift: über die Bestimmung des Menschen, und einer seiner neuesten Schriften unter dem vielversprechenden Titel: Sonnenklarer Bericht an das größere Publikum über das eigentliche Wesen der neuesten Philosophie, ein Versuch, die Leser zum Verstehen zu zwingen. Daß Fichte in jenen zwey ersten Versuchen, sich verständlich zu machen, nicht verstanden worden sey, bekennt er selbst. Daß aber der sonnenklare Bericht wirklich so sonnenklar sey, daß die Leser zum Verstehen gezwungen werden, daran zweifle ich sehr. So wie sich also Fichte bey allen bisherigen Versuchen, sich verständlich zu machen, in Rücksicht auf die Wirkung getäuscht hat, so erwarte ich auch in Ansehung seiner neuesten Darstellung der Wissenschaftslehre, die diesen Sommer noch erscheinen soll, nicht jenen hohen Grad von Faßlichkeit, wodurch jede andere Schrift, die die Absicht hat, sein System ins Licht zu setzen, entbehrlich werden soll. Die Zumuthung, die er dem Publikum macht, daß es nur seine Schriften lesen soll, ist gewiß um so weniger zu billigen, da er durch häufige Erfahrungen belehrt, selbst wissen muß, wie wenig er die Gabe besitzt, sich verständlich zu machen.

Der Hauptfehler seiner Darstellungsart scheint mir darinn zu bestehen, daß er theils Begriffe, die erst genauer auseinander gesetzt werden sollten, zu sehr concentrirt, theils Begriffe, die nur in engerer Verbindung, und Zusammenreihung verständlich werden, zu weit auseinander zerret, so daß der Leser, der sein System noch nicht durchaus versteht, die Art, wie sie untereinander zusammenhängen, nicht finden kann. Ich kann meiner Seits aufrichtig versichern, daß mir das Lesen der Schriften Fichte's zum Verständniß seines Systemes vielmehr nachtheilig, als zuträglich war. Erst nachdem ich seine Schriften ganz auf die Seite gelegt hatte und mich bloß an den Hauptgrundsatz seines Systemes, wodurch die absolute Identität des

Subjektiven, und Objektiven, als Grund alles Wissens, und aller Realität behauptet wird, hielt, so daß ich selbst daraus das ganze System des menschlichen Geistes deducirte, und insofern für mich der Schöpfer desselben Systemes wurde, das Fichte zuerst erfand, wurde mir in den Fichteschen Schriften alles sonnenklar, was vorher für mich in lauter Dunkelheiten gehüllt war.

Vielleicht liegt der Grund, warum die Fichteschen Schriften für die meisten Leser so unverständlich sind, vorzüglich darinn, daß Fichte als der Erfinder eines ganz neuen, der gemeinen Vorstellungsart ganz entgegengesetzten Systemes, sich der Schwierigkeiten weniger bewußt ist, mit welchen Leser, die sich erst in das Verstehen desselben hineinarbeiten müssen, zu kämpfen haben. Mit gewissen Vorstellungen, wer weiß, seit wie vielen Jahren her vertraut, glaubt er von manchen höchst verwickelten Begriffen, daß sie an und für sich klar seyen, daß sich ihre Realität von selbst verstehe, und läßt sie daher unerklärt. Da er die möglichen Mißverständnisse aus eigner Erfahrung nicht kennt, ja sie oft gar nicht ahnet, weil ihm alles klar ist, so kann er auch nicht an den Versuch denken, sie zu heben. Der Leser, der erst das Fichtesche System studiren will, gehet mit einer Menge solcher Mißverständnisse, an die Fichte gar nicht gedacht hat, auf deren Berichtigung er daher keine Rücksicht nehmen konnte, an das Lesen seiner Schriften; und da seine Mißverständnisse nirgendswo berichtiget werden, so ist der natürliche Erfolg, daß er das Fichtesche System für ein Gewebe des größten Unsinnes ansehen muß. Daher glaube ich, daß ein anderer, dem es gelungen ist, in den wahren Geist des Fichteschen Systemes einzudringen, und der sich der gemeinen Mißverständnisse, die jedem bey dem Studium desselben, und der Lesung der Fichteschen Schriften aufstoßen, aus eigner Erfahrung bewußt ist, weit eher im Stande sey, dieses System, wenn er anders die Gabe hat, seine Begriffe deutlich zu entwickeln, andern verständlich zu machen, als der Erfinder desselben selbst. Denn

er

er wird die Hindernisse des Verstehens, die der Erfinder, mit seinen Ideen zu sehr vertraut, gar nicht ahnet, aus eigner Erfahrung kennen, und sich daher bestreben, sie bey jeder schicklichen Gelegenheit aus dem Wege zu räumen, und folglich das Verständniß eines ganz neuen, und der gemeinen Denkart ganz entgegengesetzten Systemes mit weit glücklicherem Erfolg erleichtern können, als der Erfinder selbst.

Wenn meine Darstellung des Fichteschen Systemes vor den bisher versuchten, und vielleicht in der Folge noch zu versuchenden Darstellungen des Erfinders selbst in Rücksicht auf Deutlichkeit einen Vorzug haben sollte, so liegt der Grund darinn, daß ich mir der unzähligen Mißverständnisse, die sich mir bey der Lesung der Fichteschen Schriften aufdrängten, und die sich auch, wie aus den Urtheilen des Publikums über das Fichteschе System erhellet, andern aufdrängen, und das Verstehen derselben verhindern, aus eigner Erfahrung bewußt, in meiner Darstellung keine Gelegenheit versäumte, sie zu berichtigen. Ich las die Fichteschen Schriften mit größter Anstrengung wohl hundert mal, ohne sie auch nur von ferne zu verstehen. Der einzige Vortheil, den mir dieses so oft wiederholte Lesen gewährte, war der, daß sich die Summe meiner Zweifel, die ich genau aufnotirte, gegen dieses System immer mehr vergrößerte. Diese Zweifel thaten mir in der Folge sehr wichtige Dienste. Denn nachdem ich mich entschlossen hatte, die Fichteschen Schriften eine Zeitlang ganz auf die Seite zu legen, und auf den Grundsatz der absoluten Identität des Subjektiven, und Objektiven, ohne alle fremde Leitung, selbst das ganze System des menschlichen Geistes, wenn sich anders auf diesen Grundsatz ein solches System errichten ließe, zu bauen, so machte ich bey der Ausführung dieses Planes immer Rücksicht auf die aus eigner Erfahrung gesammelten Zweifel, und Mißverständnisse, und versuchte alle möglichen Arten, wie sie zu berichtigen wären. Ich legte den Grundprincipien dieses von mir selbst zu errichtenden Sy-

stems

stems bald diesen, bald jenen Sinn unter, gab ihnen bald diese, bald jene Modifikation, und Einschränkung, um zu sehen, ob sich auf solche Art die Zweifel heben ließen, und sie ihren Grund hätten in der Beschaffenheit des Systemes an sich selbst, oder bloß in der unrichtigen Ansicht der Grundprincipien. So gelang mirs endlich, einen Zweifel um den andern zu heben, und endlich mich selbst zu verstehen. Erst nachdem ich mich vollkommen selbst verstanden hatte, las ich die Schriften Fichte's wieder, und verstand nun auch ihn; ich wunderte mich sogar, daß ich ihn nicht eher verstanden hatte. Diese Zweifel, die ich mir selbst löste, und durch deren Lösung ich mir erst den Eingang in den innigsten Geist des Fichteschen Systemes erkämpfte, hatte ich nun bey Verfertigung dieser Schrift immer im Auge, um sie auch für den Leser zu heben, und dadurch die Hindernisse des Verstehens hinwegzuräumen. Ich bin daher so stolz, zu glauben, daß meine Darstellung des Fichteschen Systemes durch die Erscheinung der, wie Fichte verheißet, ganz umgearbeiteten Wissenschaftslehre desselben nicht entbehrlich gemacht werde. Vielleicht findet das unpartheyische Publikum, daß meine Darstellung auch vor der neuen Fichteschen Wissenschaftslehre in Rücksicht auf Gemeinfaßlichkeit noch einen Vorzug behaupte. Da ich hier das Fichtesche System ganz aus mir selbst geschöpft, und durchaus unabhängig von den Fichteschen Schriften, dargestellt, und mit dem Fichteschen Ideengang, wodurch er sein System darstellt, nicht den geringsten Berührungspunkt gemein habe, so hoffe ich, die hochweisen Recensenten werden mich hinführo mit dem unverdienten Lobe eines guten Commentators des Fichteschen Systemes verschonen. Der Commentator hält sich ängstlich an die Worte seines Authors, und vergleichet die Stellen desselben mit einander, um seinen wahren Sinn herauszubringen. Ich habe mich der Einsicht des Fichteschen Systemes durch eigne Deduition der organischen Glieder aus dem Grundsatze der absoluten Identität des Subjektiven, und Objektiven bemächtiget, und liefere hier eine Darstellung desselben, die unabhängig

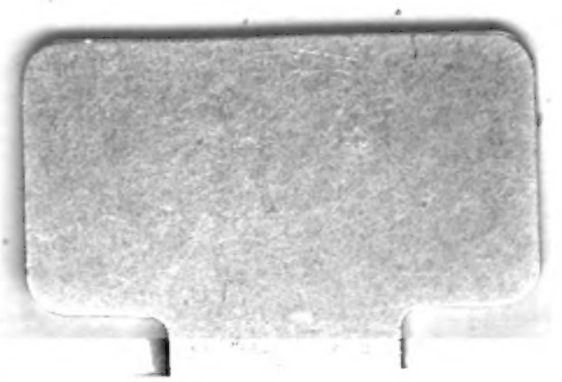
gig von den Fichteschen Schriften, ganz rein aus meinem Geiste geflossen ist. Daß diese Darstellung aber mit dem innigsten Geiste des Fichtesten Systemes, und selbst mit den Darstellungen, die Fichte selbst von seinem Systeme geliefert hat, dem Wesen nach, harmonire, davon bin ich zuverlässig überzeugt. Denn nachdem ich mich selbst vollkommen zu verstehen gelernt habe, verstehe ich auch die leisesten Winke, die Fichte in seinen Schriften von dem Wesen seines Systemes giebt.

Ich besorge, daß vorzüglich die Religionstheorie, die ich hier gegeben habe, von den meisten Lesern nicht als ächt Fichtisch angesehen werde. Daß ich hier weiter gegangen sey, als Fichte, insofern er sich über Religion erklärt hat, und daß folglich die Ansicht, die ich von der Religion gebe, in gewisser Rücksicht ganz neu sey, läugne ich nicht. Aber ich behaupte, daß diese Deduktion, und Ansicht der Religion aus dem Grundsatze der absoluten Identität des Subjektiven und Objektiven nothwendig folge, und auf dieselben Resultate führe, als die sind, die ich hier aufgestellt habe, wenn auch Fichte diese Resultate aus jenem Grundsatze noch nicht wirklich abgeleitet, und auf die Art, wie hier geschehen ist, dargestellt hat.

Endlich wird sich mancher Leser wundern, daß im Eingang dieser Schrift mit so vielem Ruhm von Reinhold gesprochen, und in meiner transscendentalen Logik dieser Mann aus der Klasse der Philosophen ganz verbannt wird. Der Grund dieser Disharmonie ist der: Reinholds neues Journal, worinn er sich nun seinem wahren Charakter nach zeigt, ist mir erst gegen das Ende dieser Schrift zu Gesichte gekommen, statt daß nur einige Bogen meiner transscendentalen Logik abgedruckt waren, als ich Reinhold aus seinem Journale näher kennen lernte.

Digitized by Google

Digitized by Google



Digitized by Google

Digitized by Google